





~~IX. 26.~~

~~1. 33.~~

~~@ 10. Giugno 1801~~

~~P. 4~~

~~Libreria Gallo in Roma~~

~~D. Carolus M. Wanducci
ex libr. Regg. S. Pauli~~

17

14

3

B

23







LA
LOGIQUE
OU

L'ART DE PENSER,
CONTENANT,

Outre les Regles communes,

PLUSIEURS OBSERVATIONS

nouvelles , propres à former
le jugement.

*Sixième Edition revue & de nouveau
augmentée.*



A AMSTERDAM,
Chez ABRAHAM WOLFGANG.

1685.




240 18272



ADVERTISSEMENT

sur cette nouvelle Edition.

 N a fait diverses Additions importantes à cette nouvelle Edition de la Logique , dont l'occasion a esté que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites; ce qui a obligé d'éclaircir & de soutenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra par ces éclaircissements que la raison & la foy s'accordent parfaitement comme estant des ruisseaux de la mesme source , & que l'on ne sçauroit guères s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre. Mais quoy que ce soient des contestations Theologiques qui ont donné lieu

* 2

à ces



à ces Additions , elles ne sont pas moins propres ny moins naturelles à la Logique ; & l'on les auroit pû faire quand il n'y auroit jamais eû de Ministres au monde qui auroient voulu obscurcir les veritez de la foy par de fausses subtilitez.



A V I S.

LA naissance de ce petit Ouvrage est due entièrement au hazard, & plutôt à une espece de divertissement, qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune Seigneur, qui dans un âge peu avancé faisoit paroître beaucoup de solidité & de pénétration d'esprit, luy dit qu'estant jeune il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze iours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui estoit présente, & qui n'avoit pas grande estime de cette Science, de répondre en riant que si Monsieur..... en vouloit prendre la peine, on s'engageroit bien de luy apprendre en quatre ou cinq iours tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition faite en l'air ayant servi quelque temps d'entretien, on se résolut d'en faire l'essay; mais comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes ny assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit Abrege qui ne fust que pour luy.

C'est l'unique venë qu'on avoit , lors qu'on commença d'y travailler , & l'on ne pensoit pas y employer plus d'un jour ; mais quand on voulut s'y appliquer , il vint dans l'esprit tant de reflexions nouvelles , qu'on fut obligé de les écrire , pour s'en décharger ; ainsi au lieu d'un jour on y en employa quatre ou cinq , pendant lesquels on forma le corps de cette Logique , à laquelle on a depuis ajouté diverses choses.

Or quoy-qu'on y ait embrassé beaucoup plus de matieres qu'on ne s'estoit engagé de faire d'abord , néanmoins l'essay en réussit comme on se l'estoit promis. Car ce jeune Seigneur l'ayant luy-mesme reduite en quatre Tables , il en apprit facilement une par jour , sans mesme qu'il eust presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vray qu'on ne doit pas esperer que d'autres que luy y entrent avec la mesme facilité , son esprit estant tout-à-fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet Ouvrage. Mais quelque sentiment qu'on en ait , on ne peut au moins avec justice ne desapprouver l'impression , puis qu'elle a esté plutôt forcée que volontaire. Car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites , ce qu'on sçait assez , ne se pouvoir
faire

faire sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes, on a eu avis que les Libraires se dispo-
soient de l'imprimer. De sorte qu'on a jugé
plus à propos de le donner au public correct & en-
tier, que de permettre qu'on l'imprimât sur
des copies deffectueuses. Mais c'est aussi ce qui a
obligé d'y faire diverses additions qui l'ont aug-
menté de près d'un tiers, parce qu'on a crû qu'on
devoit étendre ces veues plus loin qu'on n'avoit
fait en ce premier essay. C'est le sujet du Discours
suivant, où l'on explique la fin qu'on s'y est
proposée, & la raison des matieres qu'on y a
traitées.

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique.



L n'y a rien de plus estimable que le bon sens & la justesse de l'esprit dans le discernement du vray & du faux. Toutes les autres qualitez d'esprit ont des usages bornez ; mais l'exacritude de la raison est generalement utile dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la verité de l'erreur , mais aussi dans la pluspart des sujets dont les hommes parlent , & des affaires qu'ils traittent. Il y a presque par tout des routes differentes , les unes vrayes , les autres fausses, & c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien, sont ceux qui ont l'esprit juste ; ceux qui prennent le mauvais parti sont l'esprit faux ; & c'est la premiere & la plus importante difference qu'on peut mettre entre les qualitez de l'esprit des hommes.

Ainsi la principale application qu'on devoit avoir , seroit de former son jugement , & de le rendre aussi exact qu'il le peut estre , & c'est à quoy devoit tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquerir les sciences , & on se devoit servir au contraire , des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison ; la justesse de l'esprit estant infiniment plus considerable que toutes les connoissances speculatives , auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus

veritables & les plus solides. Ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, & à n'en faire que l'essay & non l'employ des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences speculatives, comme de la Geometrie, de l'Astronomie, & de la Philosophie, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ny qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage qu'elle est moins penible, & qu'elle ne donne pas lieu à la forte vanité que l'on tire souvent de ces connoissances steriles & infructueuses.

Non seulement ces Sciences ont des recoins & des enfoncemens fort peu utiles; mais elles sont toutes inutiles, si on les considere en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nez pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considerer les divers mouvemens de la matiere. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop precieux pour l'occuper à de si petits objets: Mais ils sont obligez d'estre justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions, & dans toutes les affaires qu'ils manient; & c'est à quoy ils doivent particulièrement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus necessaire, qu'il est étrange, combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par tout que des esprits faux, qui n'ont presque aucun discernement de la verité, qui prennent toutes choses d'un mauvais biais, qui se payent des plus mauvaises raisons; & qui
veu-

PREMIER DISCOURS.

veulent en payer les autres ; qui se laissent emporter par les moindres apparences , qui sont toujours dans l'excès & dans les extrémités ; qui n'ont point de ferre pour se tenir fermes dans les veritez qu'ils sçavent , parce que c'est plutôt le hazard qui les y attache , qu'une solide lumiere : ou qui s'arrestent au contraire à leur sens avec tant d'opiniâtreté , qu'ils n'écouteront rien de ce qu'ils pourroit détromper ; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent , ce qu'ils n'entendent pas , & ce que personne n'a peut-estre jamais entendu ; qui ne font point de difference entre parler & parler ; ou qui ne jugent de la verité des choses que par le ton de la voix. Celuy qui parle facilement & gravement a raison : celuy qui a quelque peine à s'expliquer , ou qui fait paroître quelque chaleur , a tort. Ils n'en sçavent pas davantage.

C'est pourquoy il n'y a point d'absurditez si insupportables qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde , est assuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'estre pipées ; & les plus ridicules sottises rencontrent toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées. Après que l'on voit tant de gens infatuez des folies de l'Astrologie judiciaire , & que des personnes graves traitent certe matiere serieusement , on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une constellation dans le Ciel qu'il a plu à quelques personnes de nommer balance , & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent : la balance est le symbole de la Justice : donc ceux qui naîtront sous certe constellation seront justes & équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque

qu'on nomme l'un Belier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne; & qu'on eust pu aussi bien appeller Elefant, Crocodile, & Rhinoceros: le Belier, le Taureau & le Capricorne sont des animaux qui ruminent: donc ceux qui prennent medecine, lors que la Lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelques extravagans que soient ces raisonnemens, il se trouve des personnes qui les debiteront, & d'autres qui s'en laissent persuader.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on met dans les Sciences, mais aussi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal fondez, des avis temeraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'ayent leur source dans quelque erreur & dans quelque faute de jugement: de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêt de se corriger.

Mais autant que cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y réussir; parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous apportons en naissant. Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense. Il y a une infinité d'esprits grossiers & stupides que l'on ne peut reformer en leur donnant l'intelligence de la vérité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, & en les empêchant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de concevoir. Il est vray néanmoins qu'une grande partie des faux jugemens des hommes ne vient pas de ce principe, & qu'elle n'est causée que par la précipitation de l'esprit, & par le défaut d'attention qui fait que l'on

L'on juge témérairement de ce que l'on ne connoist que confusément & obscurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité, fait qu'ils ne se mettent pas en peine la plupart du temps de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils laissent entier dans leur ame toutes sortes de discours & de maximes, ils aiment mieux les supposer pour véritables que de les examiner : s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; Et ainsi ils se remplissent la mémoire d'une infinité de choses fausses, obscures, & non entendues, & raisonnent en suite sur ces principes, sans presque considerer ny ce qu'ils disent, ny ce qu'ils pensent.

La vanité & la presumption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & decider au hazard que de reconnoître qu'on n'est pas assez informé des choses, pour en porter jugement. Nous sommes tous pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes cette confession si juste & si conforme à leur condition naturelle; Je me trompe; & je n'en sçay rien.

Il s'en trouve d'autres au contraire qui ayant assez de lumière pour connoître, qu'il y a quantité de choses obscures & incertaines, & voulant par une autre sorte de vanité témoigner qu'ils ne se laissent pas aller à la credulité populaire, mettent leur gloire à soutenir qu'il n'y a rien de certain : ils se déchargent ainsi de la peine de les examiner; & sur ce mauvais principe ils mettent en doute les veritez les plus constantes,

tes, & la Religion même. C'est la source du Pyrrhonisme qui est une autre extravagance de l'esprit humain, qui paroissant contraire à la temerité de ceux qui croient & decident tout, vient néanmoins de la même source, qui est le défaut d'attention. Car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs: les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la verité avec le soin necessaire pour en appercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader des choses très-fausse; & elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines: mais dans les uns & dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si differens.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, & reconnoître de bonne foy celles qui sont évidentes, sans s'arrester aux vaines raisons des Pyrrhoniens qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne doute jamais serieusement s'il y a une Terre, un Soleil & une Lune, ny si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire exterieurement à sa bouche qu'on en doute, parce que l'on peut mentir; mais on ne le peut pas faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une Secte de gens qui soient persuadez de ce qu'ils disent; mais c'est une Secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme

on

on le peut voir dans Montaigne, qui a tâché de le renouveler au dernier siècle.

Car après avoir dit que les Academiciens estoient differens des Pyrrhoniens, en ce que les Academiciens avoient qu'il y avoit des choses plus vray-semblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il se declare pour les Pyrrhoniens en ces termes : *L'avis, dit-il, des Pyrrhoniens est plus hardy, & quant & quant plus vray semblable.* Il y a donc des choses plus vray-semblables que les autres : & ce n'est point pour faire une pointe qu'il parle ainsi, ce sont des paroles qui luy sont échappées sans y penser, & qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal est que dans les choses qui ne sont pas si sensibles : ces personnes qui mettent leur plaisir à douter de tout, empêchent leur esprit des'appliquer à ce qui les pourroit persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, & ils tombent par là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion : parce que cet état de tenebres qu'ils se procurent leur est agreable, & leur paroist commode pour appaiser les remords de leur conscience, & pour contenter librement leurs passions.

Ainsi comme ces déreglemens d'esprit qui paroissent opposez, l'un portant à croire legèrement ce qui est obscur & incertain, & l'autre à douter de ce qui est clair & certain, ont néanmoins le même principe qui est la negligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la verité, il est visible qu'il y faut remedier de la même sorte, & que l'unique moyen de

s'en garentir est d'apporter une attention exacte à nos jugemens & à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument nécessaire pour se défendre des surprises. Car ce que les Academiciens disoient, qu'il estoit impossible de trouver la verité, si on n'en avoit des marques, comme on ne pourroit reconnoître un esclave fugitif qu'on chercheroit, si on n'avoit des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrast, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumiere des tenebres que la lumiere même qui se fait assez sentir; ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnoître la verité que la clarté même qui l'environne, & qui se soumet l'esprit & le persuade malgré qu'il en ait, de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'ame de se rendre à la verité, lors qu'elle en est fortemens penetrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lors qu'estant ouverts ils sont frappez par la lumiere du Soleil.

Mais parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lors qu'il n'y apporte pas l'attention nécessaire, & qu'il y a bien des choses que l'on ne connoît que par un long & difficile examen; il est certain qu'il seroit utile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle sorte que la recherche de la verité en fust & plus facile & plus seure; & ces regles sans doute ne sont pas impossibles. Car puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugemens, & que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas, qu'ils raisonnent tantost bien & tantost mal; qu'après avoir mal raisonné ils sont capables de reconnoître leur faute, ils peuvent remar-

remarquer en faisant des reflexions sur leurs pensées, quelle methode ils ont suivie, lors qu'ils ont bien raisonné, & quelle a été la cause de leur erreur, lors qu'ils se sont trompez, & former ainsi des regles sur ces reflexions pour éviter à l'avenir d'estre surpris.

C'est proprement ce que les Philosophes entreprennent, & surquoy ils nous font des promesses magnifiques. Si on les en veut croire, ils nous fournissent dans cette partie qu'ils destinent à cet effet, & qu'ils appellent Logique, une lumiere capable de dissiper toutes les tenebres de nostre esprit : ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, & ils nous donnent des regles si seures qu'elles nous conduisent infailliblement à la verité, & si necessaires tout ensemble, que sans elles il est impossible de la connoître avec une entiere certitude. Ce sont les eloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs preceptes. Mais si l'on considere ce que l'experience nous fait voir de l'usage que ces Philosophes en font, & dans la Logique & dans les autres parties de la Philosophie, on aura beaucoup de sujet de se défier de la verité de ces promesses.

Neanmoins parce qu'il n'est pas juste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cause de l'abus qu'on en peut faire, & qu'il n'est pas vray-semblable que tant de grands esprits qui se sont appliquez avec tant de soin aux regles du raisonnement, n'aient rien du tout trouvé de solide ; & enfin parce que la coutume a introduit une certaine necessité de sçavoir au moins grossierement ce que c'est que Logique ; on a crû que ce seroit contribuer quelque chose à l'utilité publique, que

d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement. Et c'est proprement le dessein qu'on s'est proposé dans cet ouvrage en y adjoûtant plusieurs nouvelles reflexions qui sont venues dans l'esprit en écrivant, & qui en font la plus grande & peut-estre la plus considerable partie.

Car il semble que les Philosophes ordinaires ne se soient guère appliquez qu'à donner des regles des bons & des mauvais raisonnemens. Or quoy que l'ônne puisse pas dire que ces regles soient inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à decouvrir le défaut de certains argumens embarrassez, & à disposer ses pensées d'une maniere plus convaincante : néanmoins on ne doit pas aussi croire que cette utilité, s'étende bien loin, la plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises consequences, mais à se laisser aller à de faux jugemens dont on tire de mauvaises consequences. C'est à quoy ceux qui jusqu'icy ont traité de la Logique ont peu cherché de remedes, & ce qui fait le principal sujet des nouvelles reflexions qu'on trouvera par tout dans ce Livre.

On est obligé néanmoins de reconnoître que ces reflexions qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celuy qui a travaillé à cet ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un celebre Philosophe de ce siecle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit Escriit non imprimé, qui avoit esté fait par feu Monsieur Pascal, & qu'il avoit intitulé. *De l'esprit Geometrique*, & c'est ce qui est dit dans le Chapitre IX. de la premiere partie
de

de la difference des definitions de nom, & des definitions de chose, & les cinq regles qui sont expliquées dans la quatrième Partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles ne le sont dans eét Escrit.

Quant à ce qu'on a tiré des Livres ordinaires de la Logique, voicy ce qu'on y a observé.

Premierement, on a eu dessein de renfermer dans celle-cy tout ce qui estoit veritablement utile dans les autres, comme les regles des figures, les divisions des termes & des idées, quelques reflexions sur les propositions. Il y avoit d'autres choses qu'on jugeoit assez inutiles comme les categories & les lieux, mais parce qu'elles estoient courtes, faciles & communes, on n'a pas crû les devoir obmettre, en avertissant néanmoins du jugement qu'on en doit faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne sont.

On a esté plus en doute sur certaines matieres assez épineuses & peu utiles, comme les conversions des propositions, la demonstration des regles des figures; mais enfin on s'est résolu de ne les pas retrancher, la difficulté même n'en étant pas entierement inutile. Car il est vray que lors qu'elle ne se termine à la connoissance d'aucune verité on a raison de dire *Stultum est difficile babere nugas*: mais on ne la doit pas éviter de même, quand elle mène à quelque chose de vray, parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les veritez difficiles.

Il y a des estomachs qui ne peuvent digerer que les viandes legeres & delicates; & il y a même des esprits qui ne se peuvent appliquer à comprendre que les veritez faciles & revestues,

des ornemens de l'éloquence. L'un & l'autre est une delicateffe blâmable, ou plutôt une véritable foiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la vérité, lors même qu'elle est cachée & enveloppée, & de la respecter sous quelque forme qu'elle paroisse. Si on ne surmonte cet éloignement & ce dégoût, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de routes les choses qui paroissent un peu subtiles & Scholastiques, on étrecit insensiblement son esprit, & on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connoît que par l'enchaînement de plusieurs propositions. Et ainsi quand une vérité dépend de trois ou quatre principes qu'il est nécessaire d'envisager tout à la fois, on s'éblouit, on se rebute, & l'on se prive par ce moyen de la connoissance de plusieurs choses utiles, ce qui est un défaut considerable.

La capacité de l'esprit s'étend & se resserre par l'accoutumance, & c'est à quoy servent principalement les Mathematiques, & généralement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons. Car elles donnent une certaine étendue à l'esprit, & elles l'exercent à s'appliquer davantage, & à se tenir plus ferme dans ce qu'il connoît.

Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas obmettre ces matieres épineuses, & à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits s'en peuvent délivrer en ne les lisant pas; car on a eu soin pour cela de les en avertir à la teste même des Chapitres, afin qu'ils n'ayent pas sujet de s'en plaindre, & que s'ils les lisent ce soit volontairement.

On

On n'a pas crû aussi devoir s'arrester au dégoût de quelques personnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formez pour retenir plus facilement les diverses manieres de raisonner, comme si c'étoient des mots de Magie, & qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco* & *paratipton*, comme tenant du caractère de Pedant : parce que l'on a jugé qu'il y avoit plus de bassesse dans ces railleries que dans ces mots. La vraie raison & le bon sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule, ce qui ne l'est point. Or il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourveu qu'on n'en fasse pas un trop grand mystere ; & que comme ils n'ont esté faits que pour soulager la memoire on ne veuille pas les faire passer dans l'usage ordinaire, & dire par exemple qu'on va faire un argument en *bocardo*, ou en *felapton*, ce qui seroit en effet tres-ridicule.

On abuse quelquefois beaucoup de ce reproche de Pedanterie, & souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pedanterie est un vice d'esprit & non de profession, & il y a des Pedans de toutes robes, de toutes conditions, & de tous estats. Relever des choses basses & petites, faire une vaine montre de sa science, entasser du Grec & du Latin sans jugement, s'échauffer sur l'ordre des mois Attiques, sur les habits des Macedoniens, & sur de semblables disputes de nul usage ; piller un Auteur en luy disant des injures, déchirer outrageusement ceux qui ne sont pas de nôtre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Suetone, ou sur l'etimologie d'un mot, comme s'il s'y agissoit de la Religion & de l'Estat, vouloir faire soulever
tout

tout le monde contre un homme qui n'estime pas assez Ciceron, comme contre un perturbateur du repos public, ainsi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Erasme ; s'intéresser pour la réputation d'un ancien-Philosophe comme si l'on estoit son proche parent, c'est proprement ce qu'on peut appeler Pedanterie. Mais il n'y en a point à entendre ny à expliquer des mots artificiels assez ingénieusement inventez, & qui n'ont pour but que le soulagement de la mémoire, pourveu qu'on en use avec les precautions que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoy on a omis grand nombre de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolegomenes, l'universel *à parte rei*, les relations & plusieurs autres semblables, & sur cela il suffiroit presque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la Métaphysique qu'à la Logique. Mais il est vrai néanmoins que ce n'est pas ce qu'on a principalement considéré, Car quand on a jugé qu'une matiere pouvoit estre utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenoit. L'arrangement de nos diverses connoissances est libre comme celui des lettres d'une Imprimerie, chacun a droit d'en former differens ordres selon son besoin, quoyque lorsqu'on en forme, on les doit ranger de la maniere la plus naturelle : il suffit qu'une matiere nous soit utile pour nous en servir, & la regarder non comme étrangere, mais comme propre. C'est pourquoy on trouvera icy quantité de choses de Physique & de Morale, & presque autans de Métaphysique qu'il est nécessaire d'en sçavoir.

sçavoir, quoy que l'on ne pretende point pour cela avoir emprunté rien de personne. Tout ce qui sert à la Logique luy appartient, & c'est une chose entièrement ridicule que les gehennes que se donnent certains Auteurs, comme Ramus & les Ramistes, quoy que d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les juridictions de chaque science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, & regler les ressorts des Parlements.

Ce qui a porté aussi à retrancher entièrement ces questions d'Ecole, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles & de peu d'usage; on en a traité quelques-unes de cette nature: mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualitez, on a crû de plus qu'on se pourroit dispenser d'en parler, sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre une grande difference entre les questions inutiles dont les livres de Philosophie sont remplis. Il y en a qui sont assez méprisées par ceux mêmes qui les traitent, & il y en a au contraire qui sont celebres & autorisées, & qui ont beaucoup de cours dans les écrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligée à l'égard de ces opinions communes & celebres, quelques fausses qu'on les croye, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette justice non à la fausseté, car elle n'en merite point, mais aux hommes qui en sont prevenus, de ne pas rejeter ce qu'ils estiment sans l'examiner. Et ainsi il est
rai-

raisonnable d'acheter par la peine d'apprendre ces questions, le droit de les mépriser.

Mais on a plus de liberté dans les premières ; & celles de logique que nous avons crû devoir obmettre, sont de ce genre : elles ont cela de commode qu'elles ont peu de credit, non seulement dans le monde où elles sont inconnuës, mais parmy ceux-là même qui les enseignent. Personne, Dieu mercy, ne prend interest à l'Universel *à parte rei*, à l'estre de raison, ny aux secondes intentions ; & ainsi on n'a pas lieu d'apprehender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point, outre que ces matieres sont si peu propres à estre mises en François, qu'elles auroient esté plus capables de décrier la Philosophie de l'Ecole, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toujours les regles d'une methode tout à fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrième partie qu'on auroit pû rapporter à la seconde, & à la troisième. Mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il estoit utile de voir en un même lieu tout ce qui estoit nécessaire pour rendre une science parfaite, ce qui est le plus grand ouvrage de la methode dont on traite dans la quatrième partie. Et c'est pour cette raison qu'on a réservé de parler en ce lieu-là des Axiomes, & des demonstrations.

Voilà à peu près les veuës que l'on a eues dans cette Logique. Peut-estre qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent ou qui s'apperçoivent du fruit qu'ils en tireront : parce qu'on ne s'applique gueres d'ordinaire à mettre en usage des préceptes par des reflexions

expressés ; mais on espere néanmoins que ceux qui l'auront leuë avec quelque soin en pourront prendre une teinture qui les rendra plus exacts & plus solides dans leurs jugemens, sans même qu'ils y pensent, comme il y a de certains remèdes qui guérissent des maux en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoy, qu'il en soit, au moins n'incommodera-t'elle pas long-temps personne, ceux qui sont un peu avancez la pouvant lire & apprendre en sept ou huit jours : & il est difficile que contenant une si grande diversité de choses, chaucun n'y trouve de quoy se payer de la peine de la lecture.

SECOND DISCOURS,

Contenant la Réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique.

NOUS ceux qui se portent à faire part au public de quelques ouvrages, doivent en même temps se résoudre à avoir autant de Juges que de Lecteurs : & cette condition ne leur doit paroître ny injuste ny onereuse ; car s'ils sont vraiment des intéressés, ils doivent en avoir abandonné la propriété en les rendant publics, & les regarder ensuite avec la même indifférence qu'ils feroient des Ouvrages étrangers.

Le seul droit qu'ils peuvent s'y réserver légitimement, est celui de corriger ce qu'il y auroit de défectueux, à quoy ces divers jugemens qu'on fait des livres sont extrêmement avantageux ; Car ils sont toujours utiles lors qu'ils sont justes, & ils ne nuisent de rien lors qu'ils sont injustes, parce qu'il est permis de ne les pas suivre.

La :

La prudence veut néanmoins qu'en plusieurs rencontres on s'accommode à ces jugemens qui ne nous semblent pas justes ; parce que s'ils ne nous font pas voir que ce qu'on reprend soit mauvais , il nous font voir au moins qu'il n'est pas proportionné à l'esprit de ceux qui le reprennent ; Or il est sans doute meilleur lors qu'on le peut faire , sans tomber en quelque plus grand inconvenient , de choisir un temperament si juste , qu'en contentant les personnes judicieuses , on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact ; puisque l'on ne doit pas supposer qu'on n'aura que des Lecteurs habiles & intelligens.

Ainsi , il seroit à desirer qu'on ne considérât les premières éditions des Livres que comme des essais informes que ceux qui en sont auteurs proposent aux personnes de lettres pour en apprendre leurs sentimens ; & qu'en suite sur les différentes veuës que leur donneroient ces différentes pensées, ils y travaillassent tout de nouveau pour mettre leurs ouvrages dans la perfection où ils sont capables de les porter.

C'est la conduite qu'on auroit bien désiré de suivre dans la seconde édition de cette Logique , si l'on avoit appris plus de choses de ce qu'on a dit dans le monde de la première. On a fait , néanmoins ce qu'on a pû ; Et l'on a ajouté , retranché & corrigé plusieurs choses suivant les pensées de ceux qui ont eu la bonté de faire sçavoir ce qu'ils y trouvoient à redire.

Et premierement pour le langage ; on a suivi presque en tout les avis de deux personnes qui se sont donné la peine de remarquer quelques fautes qui s'y estoient glissées par mégarde , &

cer-

certaines expressions qu'ils ne croyoient pas estre du bon usage. Et l'on ne s'est dispensé de s'attacher à leurs sentimens que lors qu'en ayant consulté d'autres ; on a trouvé les opinions partagées : auquel cas on a crû qu'il estoit permis de prendre le party de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de changemens ou de retranchemens pour les choses ; parce qu'on a esté moins averty de ce qu'on y repreneoit. Il est vray néanmoins que l'on a sceu quelques objections generales qu'on faisoit contre ce Livre auxquelles on n'a pas crû devoir s'arrester ; parce qu'on s'est persuadé que ceux mêmes qui les faisoient, seroient aisément satisfaits lors qu'on leur auroit représenté les raisons qu'on a eu en veüe dans les choses qu'ils blâmoient. Et c'est pourquoy il est utile de respondre icy aux principales de ces objections.

Il s'est trouvé des personnes qui ont esté choquez du titre d'*art de penser*, au lieu duquel ils vouloient qu'on mist l'*art de bien raisonner*. Mais on les prie de considerer que la Logique ayant pour but de donner des regles pour toutes les actions de l'esprit, & aussi bien pour les idées simples, que pour les jugemens & pour les raisonnemens, il n'y avoit gueres d'autre mot qui enfermast toutes ces différentes actions, & certainement, celui de *pensée* les comprend toutes ; car les simples idées sont des pensées, les jugemens sont des pensées, les raisonnemens sont des pensées. Il est vray que l'on eust pû dire, *l'art de bien penser* ; mais cette addition n'estoit pas necessaire, estant assez marqué par le mot d'*art*, qui signifie de soy-même une methode de bien faire quelque chose, comme Aristote même.

même le remarque. Et c'est pourquoy on se contente de dire l'art de peindre, l'art de conter, parce qu'on suppose qu'il ne faut point d'art pour mal peindre, n'y pour mal conter.

On a fait une objection beaucoup plus considerable contre cette multitude de choses tirées de différentes sciences que l'on trouve dans cette Logique; & parce qu'elle en attaque tout le dessein, & nous donne ainsi lieu de l'expliquer, il est nécessaire de l'examiner avec plus de soin. A quoy bon; disent-ils, toute cette bigarrure de Rhetorique, de Morale, de Physique, de Methaphysique, de Geometrie? Lors que nous pensons trouver des preceptes de Logique, on nous transporte tout d'un coup dans les plus hautes sciences sans s'estre informé si nous les avons apprises. Ne devoit-on pas supposer au contraire que si nous avions déjà toutes ces connoissances, nous n'aurions pas besoin de cette Logique? Et n'eust-il pas mieux vallu nous en donner une toute simple & toute nue où les règles fussent expliquées par des exemples tirez de choses communes; que de les embarrasser de tant de matieres qui les étouffent?

Mais ceux qui raisonnent de cette sorte, n'ont pas assez consideré qu'un livre ne scauroit gueres avoir de plus grand défaut que de n'estre pas lû; puisqu'il ne sert qu'à ceux qui le lisent. Et qu'ainsi tout ce qui contribue à faire lire un livre, contribue aussi à le rendre utile. Or il est certain que si on avoit suivi leur pensée, & que l'on eust fait une Logique toute seche, avec les exemples ordinaires d'animal & de cheval, quelque exacte & quelque methodique qu'elle eust pû estre, elle n'eust fait qu'augmenter le nombre.

nombre de tant d'autres dont le monde est plein & qui ne se lisent point. Au lieu que c'est justement cét amas de différentes choses qui a donné quelque cours à celle-cy, & qui la fait lire avec un peu moins de chagrin qu'on ne fait les autres.

Mais ce n'est pas là néanmoins la principale veüe qu'on a eüe dans ce mélange, que d'attirer le monde à la lire, en la rendant plus divertissante que ne le sont les Logiques ordinaires. On prétend de plus avoir suivi la voye la plus naturelle, & la plus avantageuse de traiter cét Art, en remédiant autant qu'il se pouvoit à un inconvenient qui en rend l'étude presque inutile.

Car l'expérience fait voir que de mille jeunes hommes qui apprennent la Logique, il n'y en a pas dix qui en sçachent quelque chose six mois après qu'ils ont achevé leur cours. Or il semble que la véritable cause de cét oubly ou de cette négligence si commune, soit que toutes les matieres que l'on traite dans la Logique, étant d'elles-mêmes tres-abstraites & tres-éloignées de l'usage, on les joint encore à des exemples pour agréables, & dont on ne parle jamais ailleurs; Et ainsi l'esprit qui ne s'y attache qu'avec peine n'a rien qui l'y retienne attaché, & perd aisément toutes les idées qu'il en avoit conceües; parce qu'elles ne sont jamais renouvelées par la pratique.

De plus, comme ces exemples communs ne font pas assez comprendre que cét art puisse estre appliqué à quelque chose d'utile, ils s'accoutument à renfermer la Logique dans la Logique sans l'étendre plus loin; au lieu qu'elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences: De sorte que comme ils n'en ont
jamais



jamais veu de vray usage, ils ne la mettent aussi jamais en usage, & ils sont bien aises même de s'en décharger comme d'une connoissance basse & inutile.

On a donc crû que le meilleur remede de cet inconvenient estoit de ne pas tant separer qu'on fait d'ordinaire, la Logique des autres sciences auxquelles elle est destinée, & de la joindre tellement par le moyen des exemples à des connoissances solides, que l'on en vist en même temps les regles & la pratique; afin que l'on apprît à juger de ces sciences par la Logique, & que l'on reunist la Logique par le moyen de ces sciences.

Ainsi tant s'en faut que cette diversité puisse étouffer les preceptes, que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre, & à les faire mieux retenir que cette diversité, parce qu'ils sont d'eux mêmes trop subtils pour faire impression sur l'esprit, si on ne les attache à quelque chose de plus agréable & de plus sensible.

Pour rendre ce mélange plus utile, on n'a pas emprunté au hazard des exemples de ces sciences; Mais on en a choisi les points les plus importants, & qui pouvoient le plus servir de regles & de principes pour trouver la verité dans les autres matieres que l'on n'a pas pû traiter.

On a considéré, par exemple, en ce qui regarde la Rhetorique, que le secours qu'on en pouvoit tirer pour trouver des pensées; des expressions, & des embellissemens, n'estoit pas si considerable. L'esprit fournit assez de pensées, l'usage donne les expressions; & pour les figures & les ornemens, on n'en a toujours que trop. Ainsi tout consiste presque à s'éloigner de certaines mauvaises manieres d'écrire & de parler,
& sur

& sur tout d'un stile artificiel & Rhethoricien composé de pensées fausses & hyperboliques & de figures forcées qui est le plus grand de tous les vices. Or l'on trouvera peut-estre autant de choses utiles dans cette Logique pour connoître & pour éviter ces défauts, que dans les livres qui en traitent expressement. Le chapitre dernier de la premiere partie en faisant voir la nature du stile figuré, apprend à même temps l'usage que l'on en doit faire; & decouvre la vraie regle par laquelle on doit discerner les bonnes & les mauvaises figures. Celuy où l'on traite des lieux en general, peut beaucoup servir à retrancher l'abondance superflüe des pensées communes. L'article où l'on parle des mauvais raisonnemens où l'Elucquence engage insensiblement en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui est faux, propose en passant une des plus importantes regles de la veritable Rhétorique, & qui peut plus que tout autre former l'esprit à une maniere d'écrire simple, naturelle & judicieuse. Enfin ce que l'on dit dans le même chapitre du soin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à qui on parle, donne lieu d'éviter un tres-grand nombre de défauts d'autant plus dangereux, qu'ils sont plus difficiles à remarquer.

Pour la Morale, le sujet principal que l'on traitoit, n'a pas permis qu'on en inserast beaucoup de choses. Je croy neanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le chapitre des fausses idées des biens & des maux dans la premiere partie, & dans celui des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, est de tres grande étendue, & donne lieu de reconnoître une grande partie des égaremens des hommes.

Il n'y a rien de plus confiderable dans la Metaphysique que l'origine de nos idées : la separation des Idées spirituelles & des Images corporelles ; la distinction de l'ame & du corps , & les preuves de son immortalité fondées sur cette distinction. Et c'est ce que l'on verra assez amplement traité dans la premiere , & dans la quatrième partie.

On trouvera même en divers lieux la plus grande partie des principes generaux de la Physique, qu'il tres-facile d'allier ; & l'on pourra tirer assez de lumiere de ce que l'on a dit de la pezanter , des qualitez sensibles , des actions , des sens , des facultez attractives , des vertus occultes , des formes substantielles , pour se détromper d'une infinité de fausses idées que les prejuges de nostre enfance ont laissées dans nôtre esprit.

Ce n'est pas qu'on se puisse dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les livres qui en traitent expressément ; mais on a considéré qu'il y avoit plusieurs personnes qui ne se destinant pas à la Théologie, pour laquelle il est nécessaire de sçavoir exactement la Philosophie de l'Ecole , qui en est comme la langue , se peuvent contenter d'une connoissance plus generale de ces sciences. Or encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce livre-cy tout ce qu'ils en doivent apprendre , on peut dire néanmoins avec verité qu'ils y troveront presque tout ce qu'il en doivent retenir.

Ce que l'on objecte qu'il y a quelques-uns de ces exemples qui ne sont pas assez proportionnez à l'intelligence de ceux qui commencent , n'est veritable qu'à l'égard des exemples de Geometrie. Car pour les autres ils peuvent estre entendus

des de tous ceux qui ont quelque ouverture d'esprit, quoy qu'ils n'ayent jamais rien appris de Philosophie; Et peut-être même qu'ils seront plus intelligibles à ceux qui n'ont point encore aucuns préjugés, qu'à ceux qui auront l'esprit rempli des maximes de la Philosophie commune.

Pour les exemples de Geometrie, il est vray qu'ils ne seront pas compris de tout le monde; mais ce n'est pas un grand inconvenient: Car on ne croit pas qu'on en trouve gueres que dans des discours exprés & détachés que l'on peut facilement passer, ou dans des choses assez claires par elles-mêmes, ou assez éclaircies par d'autres exemples, pour n'avoir pas besoin de ceux de Geometrie.

Si l'on examine de plus les endroits où l'on s'en est servi, on reconnoitra qu'il estoit difficile d'en trouver d'autres qui y fussent aussi propres, n'y ayant gueres que cette science qui puisse fournir des idées bien nettes & des propositions incontestables.

On a dit par exemple en parlant des propriétés reciproques, que c'en estoit une des triangles rectangles, que le quarré de l'hypotenuse est égal au quarré des costés, cela est clair & certain à tous ceux qui l'entendent; & ceux qui ne l'entendent pas, le peuvent supposer, & ne laissent pas de comprendre la chose à laquelle on applique cet exemple.

Mais si l'on eust voulu se servir de celui qu'on apporte d'ordinaire, qui est la risibilité que l'on dit estre une propriété de l'homme, on eust avancé une chose & assez obscure & tres-contestable; car si l'on entend par le mot de risibilité le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on

B

fait ..

fait en riant, on ne voit pas pourquoy on ne pourroit pas dresser des bestes à faire cette grimace, & peut-estre même qu'il y en a qui la font. Que si on enferme dans ce mot non seulement le changement que le ris fait dans le visage, mais aussi la pensée qui l'accompagne & qui le produit, & qu'ainsi l'on entende par risibilité le pouvoir de rire en pensant, toutes les actions des hommes deviendront des proprietéz reciproques en cette maniere, n'y en ayant point qui ne soient propres à l'homme seul, si on les joint avec la pensée : Ainsi l'on dira que c'est une propriété de l'homme de marcher, de boire, de manger ; parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive, & qui mange en pensant, pourveu qu'on l'entende de cette sorte, nous ne manquerons pas d'exemples de proprietéz : mais encore ne seront-ils pas certains dans l'esprit de ceux qui attribuent des pensées aux bestes, & qui pourront bien aussi leur attribuer le ris avec la pensée, au lieu que celuy dont on s'est servi est certain dans l'esprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un endroit, qu'il y avoit des choses corporelles que l'on concevoit d'une maniere spirituelle & sans se les imaginer ; & sur cela on a rapporté l'exemple d'une figure de mille angles, que l'on concevoit nettement par l'esprit, quoy qu'on ne s'en puisse former d'image distincte qui en represente les proprietéz. Et l'on a dit en passant qu'une des proprietéz de cette figure, estoit que tous ses angles estoient égaux à 1996. angles droits. Il est visible que cet exemple prouve fort bien ce qu'on vouloit faire voir en cet endroit.

Il ne reste plus qu'à satisfaire à une plainte plus

plus odieuse que quelques personnes font de ce qu'on a tiré d'Aristote des exemples de définitions defectueuses & de mauvais raisonnemens, ce qui leur paroist naistre d'un desir secret de rabaisser ce Philosophe.

Mais ils n'auroient jamais formé un jugement si peu équitable s'ils avoient assez considéré les vraies regles que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui sont celles qu'on a eu en vue en citant Aristote.

Premièrement, l'expérience fait voir que la plupart de ceux qu'on propose d'ordinaire sont peu utiles, & demeurent peu dans l'esprit; parce qu'ils sont formez à plaisir, & qu'ils sont si visibles & si grossiers que l'on juge comme impossible d'y tomber. Il est donc plus avantageux pour faire reténir ce qu'on dit de ces défauts, & pour les faire éviter de choisir des exemples réels tirez de quelque auteur considérable dont la réputation excite davantage à se garder de ces sortes de surprises dont on voit que les plus grands hommes sont capables.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit aussi utile qu'il le peut estre, il faut tâcher de choisir des exemples de fautes qu'il soit bon de ne pas ignorer; car ce seroit fort inutilement qu'on se chargeroit la mémoire de toutes les rêveries de Flud, de Vanhelmont & de Paracelse. Il est donc meilleur de chercher de ces exemples dans des Auteurs si célèbres, qu'on soit même en quelque sorte obligé d'en connoître jusques aux défauts.

Or tout cela se rencontre parfaitement dans Aristote. Car rien ne peut porter plus puissamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un

si grand esprit y est tombé. Et la Philosophie est devenue si celebre par le grand nombre de personnes de merite qui l'ont embrassée, que c'est une necessité de sçavoir même ce qu'il pourroit y avoir de defectueux. Ainsi comme l'on jugeoit tres-utile que ceux qui liroient ce Livre appussent en passant divers points de cette Philosophie, & que néanmoins il n'est jamais utile de se tromper, on les a rapportez pour les faire connoître, & l'on a marqué en passant le défaut qu'en y trouvoit pour empêcher qu'on ne s'y trompast.

Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais au contraire pour l'honorer autant que l'on peut en des choses où l'on n'est pas de son sentiment que l'on a tiré ces exemples de ses livres : & il est visible d'ailleurs que les points où l'on l'a repris sont de tres-peu d'importance & ne touchent point le fond de sa Philosophie, que l'on n'a eue nulle intention d'attaquer.

Que si l'on n'a pas rapporté de même plusieurs choses excellentes que l'on trouve par tout dans les livres d'Aristote, c'est qu'elles ne se sont pas présentées dans la suite du discours ; mais si on en eust trouvé l'occasion, on l'eust fait avec joye, & d'on n'auroit pas manqué de luy donner les justes loüanges qu'il merite. Car il est certain qu'Aristote est en effet un esprit tres-vaste & tres-étendu qui découvre dans les sujets qu'il traite un grand nombre de suites & de consequences ; & c'est pourquoy il a tres-bien réüssi en ce qu'il a dit des passions dans le second livre de sa Rethorique.

Il y a aussi plusieurs belles choses dans ses livres de Politique & de Morale, dans les Problê-

blèmes & dans l'histoire des animaux. Et quelque confusion que l'on trouve dans ses Analytiques, il faut avouer néanmoins que presque tout ce qu'on sçait des regles de la Logique est pris de-là. De sorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choses dans cette Logique que d'Aristote; puisque le corps des preceptes luy appartient.

Il est vray qu'il semble que le moins parfait de ses ouvrages soit sa Physique, comme c'est aussi celuy qui a esté le plus long-temps condamné & défendu dans l'Eglise; ainsi qu'un sçavant homme l'a fait voir dans un livre exprés. Mais encore le principal défaut qu'on y peut trouver, n'est pas qu'elle soit fausse, mais c'est au contraire qu'elle est trop vraye & qu'elle ne nous apprend que des choses qu'il est impossible d'ignorer. Car qui peut douter que toutes choses ne soient composées de matiere & d'une certaine forme de cette matiere? Qui peut douter qu'afin que la matiere acquiere une nouvelle maniere & une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'eust pas auparavant? c'est à dire, qu'elle en eust la privation. Qui peut douter enfin, de ces autres principes Metaphysiques que tout dépend de la forme, que la matiere seule ne fait rien; qu'il y a un lieu, des mouvemens, des qualitez, des facultez; mais après qu'on a appris toutes ces choses, il ne semble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on soit plus en estat de rendre raison d'aucun des effets de la nature.

Que s'il se trouvoit des personnes qui prétendissent qu'il n'est permis en aucune sorte de témoigner qu'on n'est pas du sentiment d'Aristo-

re, il seroit aisé de leur faire voir que cette delicatesse n'est pas raisonnable.

Car si l'on doit de la déference à quelques Philosophes, ce ne peut-estre que par deux raisons: ou dans la veüe de la verité qu'ils auroient suivie; ou dans la veüe de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la veüe de la verité on leur doit du respect lors qu'ils ont raison; mais la verité ne peut obliger de respecter la fausseté en qui que ce soit.

Pour ce qui regarde le consentement des hommes dans l'approbation d'un Philosophe, il est certain qu'il merite aussi quelque respect, & qu'il y auroit de l'imprudence de le choquer sans user de grandes précautions; Et la raison en est; qu'en attaquant ce qui est reçu de tout le monde, on se rend suspect de présomption en croyant avoir plus de lumière que les autres.

Mais lorsque le monde est partagé touchant les opinions d'un Auteur; & qu'il y a des personnes considerables de costé & d'autre, on n'est plus obligé à cette reserve, & l'on peut librement declarer ce qu'on approuve ou ce qu'on n'approuve pas dans ces livres, sur lesquels les personnes de Lettres sont divisées; parce que ce n'est pas tant alors préférer son sentiment à celui de cet Auteur & de ceux qui l'approuvent, que se ranger au parti de ceux qui luy sont contraires en ce point.

C'est proprement l'estat où se trouve maintenant la Philosophie d'Aristote. Comme elle a eu diverses fortunes ayant esté en un temps généralement rejeetée; & en une autre généralement approuvée, elle est reduite maintenant à un

un estat qui tient le milieu entre ces extrémitez : elle est soutenüe par plusieurs personnes sçavantes, & elle est combattüe par d'autres qui ne sont pas en moindre reputation. L'on écrit tous les jours librement en France, en Flandre, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour & contre la Philosophie d'Aristote, les Conférences de Paris sont partagées aussi bien que les livres, & personne ne s'offence qu'on s'y declare contre luy. Les plus celebres Professeurs ne s'obligent plus à cette servitude de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans ses Livres. Et il y a même de ses opinions qui sont généralement bannies. Car qui est le Medecin qui voulust soutenir maintenant que les nerfs viennent de cœur, comme Aristote l'a crû, puisque l'anatomie fait voir si clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau ? ce qui a fait dire à saint Augustin, *qui ex puncto cerebri & quasi centro sensus omnes qui varia distributione diffudit.* Et qui est le Philosophe qui s'opiniastre à dire que la vitesse des choses pezantes croist dans la même proportion que leur pezanteur, puisqu'il n'y a personne qui ne se puisse des-abuser de cette opinion d'Aristote, en laissant tomber d'un lieu élevé deux choses tres-inégalement pezantes, dans lesquelles on ne remarquera néanmoins que tres-peu d'inégalité de vitesse.

Tous les estats violens ne sont pas d'ordinaire de longue durée, & toutes les extrémitez sont violentes. Il est trop dur de condamner généralement Aristote comme on a fait autrefois, & c'est une gese bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, & de le prendre pour la regle de la verité des opinions Philosophi-

ques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne peut demeurer long-temps dans cette contrainte, & se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle & raisonnable, qui consiste à approuver ce qu'on juge vray, & à rejeter ce qu'on juge faux.

Car la raison ne trouve pas étrange qu'on la soumette à l'autorité dans des sciences qui traitant des choses qui sont au dessus de la raison, doivent suivre une autre lumière qui ne peut estre que celle de l'autorité divine. Mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines qui font profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'affervisse à l'autorité contre la raison.

C'est la regle que l'on a suivie en parlant des opinions des Philosophes tant anciens que nouveaux. On n'a considéré dans les uns & dans les autres que la verité, sans épouser generalement les sentimens d'aucun en particulier, & sans se déclarer aussi generalement contre aucun.

De sorte que tout ce qu'on doit conclure quand on a rejeté quelque opinion ou d'Aristote ou d'un autre, est que l'on n'est pas du sentiment de cet Auteur en cette occasion; mais on n'en peut nullement conclure que l'on n'en soit pas en d'autres points, & beaucoup moins qu'on ait quelque aversion de luy, & quelque desir de le rabaisser. On croit que cette disposition sera approuvée par toutes les personnes équitables, & qu'on ne reconnoitra dans tout cet ouvrage qu'un desir sincere de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on le pouvoit faire par un Livre de cette nature sans aucune passion contre personne.

... comme lors d'un autre, le 25 mai 1944, à Paris, 30 ans après.

LOG LOUPE

L'ART DE PENSER.

[illegible]

A Logique est l'art de bien conduire la raison dans la connoissance des choses, tant pour s'en instruire soy-même, que pour en instruire les autres.

Cet art consiste dans les reflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, *concevoir, juger, raisonner, & ordonner.*

On appelle *concevoir* la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lors que nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un quarré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprés. Et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle *idée*.

On appelle *juger* l'action de notre esprit ; par laquelle joignant ensemble diverses idées , il affirme de l'une qu'elle est l'autre , ou nie de l'une qu'elle soit l'autre ; comme lors qu'ayant l'idée de la terre , & l'idée de rond , j'affirme de la terre qu'elle est ronde , ou je nie qu'elle soit ronde.

On appelle raisonner l'action de notre esprit.

par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres; comme lors qu'ayant jugé que la véritable vertu doit estre rapportée à Dieu, & que la vertu des Payens ne luy estoit pas rapportée, il en conclud que la vertu des Payens n'estoit pas une véritable vertu.

On appelle icy *ordonner* l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain diverses idées, divers jugemens, & divers raisonnemens, il les dispose en la maniere la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *methode*.

Tout cela se fait naturellement, & quelque-fois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle de Logique, que par ceux qui les ont apprises.

Ainsi cét art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces operations, puisque la Nature seule nous le fournit en nous donnant la raison: mais à faire des reflexions sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses:

La premiere est, d'estre assurez que nous usons bien de nostre raison, parce que la consideration de la règle nous y fait faire une nouvelle attention:

La seconde est, de découvrir & d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui se peut rencontrer dans les operations de nostre esprit. Car il arrive souvent que l'on découvre par la seule lumiere naturelle qu'un raisonnement est faux, & qu'on ne découvre pas néanmoins la raison pourquoy il est faux; comme ceux qui ne savent pas la peinture peuvent estre choquez du défaut d'un tableau, sans pouvoir néanmoins expliquer quel est ce défaut qui les choque.

La troisiéme est ; de nous faire mieux connoître la nature de nostre esprit par les reflexions que nous faisons sur ses actions. Ce qui est plus excellent en soy , quand on n'y regarderoit que la seule speculation ; que la connoissance de toutes les choses corporelles , qui sont infiniment au dessous des spirituelles.

Que si les reflexions que nous faisons sur nos pensées n'avoient jamais regardé que nous même , il auroit suffi de les considerer en elles-mêmes ; sans les revestir d'aucunes paroles , n'y d'aucuns autres signes : mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres , qu'en les accompagnant de signes extérieurs : & que même cette accoutumance est si forte , que quand nous pensons seuls , les choses ne se présentent à nostre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revestir en parlant aux autres ; il est nécessaire dans la Logique de considerer les idées jointes aux mots ; & les mots joints aux idées.

De tout ce que nous venons de dire il s'ensuit que la Logique peut estre divisée en quatre parties selon les diverses reflexions que l'on fait sur ces quatre operations de l'esprit.

PREMIERE PARTIE,

*Contenant les reflexions sur les idées, ou sur la
premiere action de l'esprit, qui s'ap-
pelle concevoir.*

COMME nous ne pouvons avoir au-
cune connoissance de ce qui est hors de
nous que par l'entremise des idées qui
sont en nous, les reflexions que l'on peut fai-
re sur nos idées, sont peut-estre ce qu'il y a
de plus important dans la Logique, parce
que c'est le fondement de tout le reste.

On peut reduire ces reflexions à cinq chefs,
selon les cinq manieres dont nous considererons
les idées.

La 1. Selon leur nature & leur origine.

La 2. Selon la principale difference des ob-
jets qu'elles representent.

La 3. Selon leur simplicité ou composition ;
où nous traiterons des abstractions & précisions
d'esprit.

La 4. Selon leur étendue ou restriction, c'est
à dire leur universalité, particularité, singula-
rité.

La 5. Selon leur clarté, & obscurité, ou dis-
tinction & confusion.

CHAPITRE. I.

Des idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourroit donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de nôtre esprit aux images qui sont peintes dans nôtre cerveau, & qui s'appelle *imagination*.

Car comme saint Augustin remarque souvent l'homme depuis le péché s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles, dont les images entrent par les sens dans nôtre cerveau, que la plupart croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est à dire se la représenter sous une image corporelle; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule manière de penser & de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans nôtre esprit, qu'on ne reconnoisse que nous concevons un très-grand nombre de choses sans aucune de ces images, & qu'on ne s'aperçoive de la différence qu'il y a entre l'*imagination* & la pure *intellection*. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites, mais outre cela je considère ces trois lignes comme presen-

tes

tes par la force & l'application intérieure de mon esprit, & c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille costez aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois costez seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille costez de cette figure, ny pour ainsi dire les regarder comme presens avec les yeux de mon esprit,

Il est vray néanmoins que la coûtume que nous avons de nous servir de nostre imagination lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure; mais il est évident que cette figure qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne diffère nullement de ce que je me représenterois si je pensois à une figure de dix mille angles, & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles; puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me représenteroit toute autre figure d'un grand nombre d'angles aussi-tôt que celle de mille angles, & néanmoins je la puis concevoir tres-clairement & tres-distinctement; puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme, que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996. angles droits: & par conséquent c'est autre chose de s'imaginer, & autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la considération
de

de plusieurs choses que nous concevons, tres-laieusement, quoy qu'elles ne soient en aucune sorte du nombre de celles que l'on se peut imaginer. Car que concevons-nous plus clairement que nostre pensée lors que nous pensons? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée ny d'en peindre aucune image dans nostre cerveau. Le *ouy* & le *non* n'y en peuvent aussi avoir aucune, celui qui juge que la terre est ronde, celui qui juge qu'elle n'est pas ronde ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, sçavoir la terre, & la rondeur, mais l'un y ajoutant l'affirmation qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, & l'autre une action contraire qui est la negation, laquelle peut encore moins avoir d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans nostre esprit, lorsque nous pouvons dire avec verité que nous concevons une chose, de quelque maniere que nous la concevions.

D'où il s'enluit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoy que cette idée soit quelquefois plus claire & plus distincte, & quelquefois plus obscure & plus confuse, comme nous expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire que je sçay ce que je dis en prononçant un mot, & que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son même du mot.

Et

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions tres-dangereuses qui ont esté avancées par des Philosophes de ce temps.

La premiere est, que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car si nous n'en avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrions que ces quatre lettres D, i, e, u, & un François n'auroit rien d'avantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu; que si entrant dans une Synagogue; & étant entièrement ignorant de la langue Hebraïque; il entendoit prononcer en Hebreu Adonai, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula & Domitien, ils n'auroient commis aucune impiété, puisqu'il n'y a rien dans ces **Lettres** ou ces deux syllabes *Deus*, qui ne puisse estre attribué à un homme si on n'y attachoit aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point un Hollandois d'estre impie pour s'appeller *Ludovicus Dieu*. En quoy donc consistoit l'impiété de ces Princes, sinon en ce que laissant à ce mot *Deus* une partie au moins de son idée; comme est celle d'une nature excellente & adorable, ils s'approprient ce nom avec cette idée.

Mais si nous n'avons point d'idée de Dieu, surquoy pourrions nous fonder tout ce que nous disons de Dieu: comme, qu'il n'y en a qu'un, qu'il est eternal, tout-puissant, tout-bon, tout-sage; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, & que nous avons jointe à ce son.

Et ce n'est aussi que par là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses divinitez; non parce que ce mot ne leur puisse estre attribué

bue

bué s'il estoit pris matériellement , puisqu'il leur a esté attribué par les Payens , mais parce que l'idée qui est en nous du souverain estre , & que l'usage a liée à ce mot de Dieu , ne convient qu'au seul vray Dieu.

La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglois a dit, que le raisonnement n'est peut-estre autre chose qu'un assemblage & enchaînement de noms par ce mot est. D'où il s'ensuivroit que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses , mais seulement touchant leurs appellations; c'est à dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à nostre fantaisie touchant leurs significations.

A quoy cet Auteur ajoûte : Si cela est , comme il peut-estre , le raisonnement dépendra des mots , les mots de l'imagination , & l'imagination dépendra peut-estre , comme je le croy , du mouvement des organes corporels : & ainsi nostre ame (mens) ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celui qui la propose : mais comme étant prises assertivement elles iroient à ruiner l'immortalité de l'ame , il est important d'en faire voir la fausseté ; ce qui ne sera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philosophe , ne peuvent avoir esté que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour estre signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si outre les noms nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses , cette convention auroit esté impossible , comme il est impossible

possible par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu ; parce que n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun son.

De plus, les diverses Nations ayant donné divers noms aux choses, & même aux plus claires & aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la Geometrie, ils n'auroient pas les mêmes raisonnemens touchant les mêmes veritez, si le raisonnement n'estoit qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paroît par ces divers mots que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les Francois pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourroient aussi convenir dans leurs jugemens & leurs raisonnemens, si leurs raisonnemens dépendoient de cette convention.

Enfin il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vray que c'est une chose purement arbitraire, que de joindre une telle idée à un tel son plutôt qu'à un autre ; mais les idées ne sont point des choses arbitraires, & qui dépendent de nostre fantaisie, au moins celles qui sont claires & distinctes. Et pour le montrer évidemment, c'est qu'il seroit ridicule de s'imaginer que des effets tres-réels pussent dépendre des choses purement arbitraires. Or quand un homme a conclu par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par les deux meules du moulin pourroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si étant rond il passoit par un trou rond ; mais qu'il ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si étant quarré il estoit emboîté dans un trou quarré.

quarré de cette meule de dessus , l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et par conséquent son raisonnement n'a point esté un assemblage de nom, selon une convention qui auroit entièrement dépendu de la fantaisie des hommes; mais un jugement solide & effectif de la nature des choses par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'idée, il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine,

Toute la question est de sçavoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vray cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un Philosophe qui est estimé dans le monde, & qui commence sa Logique par cette proposition : *Omnis idea orsum ducit a sensibus.* Toute idée tire son origine des sens. Il avoue néanmoins que toutes nos idées n'ont pas esté dans nos sens, telles qu'elles sont dans nostre esprit; mais il prétend qu'elles ont au moins esté formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lors que des images séparées de l'or, & d'une montagne; on s'en fait une montagne d'or; ou par ampliation & diminution, comme lorsque de l'image d'une grandeur ordinaire on s'en forme un geant ou un pignée; ou par accommodation & proposition, comme lors que de l'idée d'une maison qu'on a veüe, on s'en forme l'image d'un maison qu'on n'a pas veüe. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu qui ne peut tomber sous le sens, sous l'image d'un venerable vieillard.

Selon

Selon cette pensée, quoy que toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier que nous ayons veu ou qui ait frappé nos sens, elles seroient néanmoins toutes corporelles, & ne nous représenteroient rien qui ne fut entré dans nos sens au moins par parties. Et ainsi nous ne concevrons rien que par des images semblables à celles qui se forment dans le cerveau quand nous voyons, ou nous nous imaginons des corps.

Mais quoy que cette opinion luy soit commune avec plusieurs des Philosophes de l'Ecole, je ne craindray point de dire qu'elle est tres-absurde; & aussi contraire à la religion qu'à la véritable Philosophie. Car pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que nostre pensée même, ny de proposition qui nous puisse estre plus claire que celle-là : *Je pense, Donc je suis*. Or nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'estre, & ce que c'est que penser, & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurciroit en les voulant expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'estre & de la pensée, je demande par quels sens elles sont entrées? Sont-elles lumineuses ou colorées, pour estre entrées par la veüe? d'un son grave ou aigu, pour estre entrées par l'oüye? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour estre entrées par l'odorat? de bon ou mauvais goût, pour entrer par le goût? froides ou chaudes, dures ou molles, pour estre entrées par l'attouchement?

Que:

Que si l'on dit qu'elles ont esté formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on pretend que les idées de l'estre & de la pensée ont esté formées, & comment elles en ont pû estre formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouer que les idées de l'estre & de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que nostre âme a la faculté de les former de soy-même; quoy qu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme un peintre peut estre porté à faire un tableau par l'argent qu'on luy promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoutent ces mêmes Auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parce que nous le concevons sous l'idée d'un vieillard venerable, est une pensée qui n'est digne que des Antropomorphites, ou qui confond les véritables idées que nous avons des choses spirituelles, avec les fausses imaginations que nous en formons par une mauvaise accoustumance de se vouloir tout imaginer, au lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel, que de vouloir voir des couleurs, & voir des sons.

Pour refuter cette pensée, il ne faut que considérer que si nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard venerable, tous les jugemens que nous ferions de Dieu nous devroient paroître faux, lors qu'ils seroient contraires à cette idée. Car nous sommes portez

naturellement à croire que nos jugemens sont faux, quand nous voyons clairement qu'ils sont contraires aux idées que nous avons des choses : & ainsi nous ne pourrions juger avec certitude que Dieu n'a point de parties, qu'il n'est point corporel, qu'il est par tout, qu'il est invisible ; puisque tout cela n'est point conforme à l'idée d'un vénérable vieillard. Que si Dieu s'est quelquefois représenté sous cette forme, cela ne fait pas que ce soit-là l'idée que nous en devons avoir ; puisqu'il faudroit aussi que nous n'eussions point d'autre idée du S. Esprit que celle d'une colombe, parce qu'il s'est représenté sous la forme d'une colombe ; ou que nous conceptions Dieu comme un son, parce que le son du nom de Dieu nous sert à nous en réveiller l'idée.

Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens ; mais on peut dire au contraire, que nulle idée qui est dans nostre esprit ne tire son origine des sens ; sinon par occasion, en ce que les mouvemens qui se font dans nostre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens donnent occasion à l'ame de se former diverses idées qu'elle ne se formeroit pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'aient rien de semblable à ce qui se fait dans les sens & dans le cerveau, & qu'il y ait de plus un très-grand nombre d'idées, qui ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent sans une absurdité visible estre rapportées à nos sens.

Que si l'on objecte qu'en même temps que nous avons l'idée des choses spirituelles comme de la pensée, nous ne laissons pas de former quelque image corporelle au moins du son qui la signifie, on ne dira rien de contraire à ce que nous

I. PARTIE. Chap. II.



nous avons prouvé. Car cette image du son de pensée que nous nous imaginons, n'est point l'image de la pensée même, mais seulement d'un son, & elle ne peut servir à nous la faire concevoir qu'entant que l'ame s'étant accoutumée quand elle conçoit ce son, de concevoir aussi la pensée, se forme en même temps une idée toute spirituelle de la pensée, qui n'a aucun rapport avec celle du son, mais qui y est seulement liée par l'accoutumance. Ce qui se voit en ce que les sourds qui n'ont point d'images des sons, ne laissent pas d'avoir des idées de leurs pensées, au moins lors qu'ils font reflexion sur ce qu'ils pensent.

CHAPITRE II.

Des idées considérées selon leurs objets.

Tout ce que nous concevons est représenté à nostre esprit ou comme chose ou comme maniere de chose, ou comme chose modifiée.

J'appelle chose ce que l'on conçoit comme subsistant par soy-même, & comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce qu'on appelle autrement substance.

J'appelle maniere de choses, ou mode, ou attribut, ou qualité, ce qui estant conceu dans la chose, & comme ne pouvant subsister sans elle, la determine à estre d'une certaine facon, & la fait nommer telle.

J'appelle chose modifiée, lors qu'on considère la substance comme déterminée par une certaine maniere, ou mode.

C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

Quand je considère un corps, l'idée que j'en

J'ay me represente une chose ou une substance, parce que je le considere comme une chose qui subsiste par soy-même, & qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.

Mais quand je considere que ce corps est rond, l'idée que j'ay de la rondeur ne me represente qu'une maniere d'estre, ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rondeur.

Et enfin, quand joignant le mode avec la chose, je considere un corps rond, cette idée me represente une chose modifiée.

Les noms qui servent à exprimer les choses s'appellent substantifs ou absolus, comme terre, soleil, esprit, Dieu.

Ceux aussi qui signifient premierement & directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les substances, sont aussi appelez substantifs & absolus, comme dureté, chaleur, justice, prudence.

Les noms qui signifient les choses comme modifiées, marquant premierement & directement la chose quoy que plus confusément; & indirectement le mode quoy que plus distinctement, sont appelez adjectifs, ou connotatifs, comme rond, dur, juste, prudent.

Mais il faut remarquer que nostre esprit estant accoutumé de connoître la pluspart des choses comme modifiées, parce qu'il ne les connoist presque que par les accidens ou qualitez qui nous frappent les sens, il divise souvent la substance même dans son essence en deux idées, dont il regarde l'une comme sujet, & l'autre comme mode. Ainsi quoy que tout ce qui est en Dieu soit Dieu même, on ne laisse pas de le concevoir

concevoir comme un estre infini, & de regarder l'infinité comme un attribut de Dieu, & l'estre comme sujet de cet attribut. Ainsi l'on considère souvent l'homme comme le sujet de l'humanité, *habens humanitatem* ; & par conséquent comme une chose modifiée.

Et alors l'on prend pour mode, l'attribut essentiel qui est la chose mesme, parce qu'on le conçoit comme dans un sujet. C'est proprement ce qu'on appelle abstrait des substances, comme humanité, corporeité, raison.

Il est néanmoins très-important de sçavoir ce qui est véritablement mode, & ce qui ne l'est qu'en apparence; parce qu'une des principales causes de nos erreurs, est de confondre les modes avec les substances, & les substances avec les modes. Il est donc de la nature du véritable mode, qu'on puisse concevoir sans luy clairement & distinctement la substance dont il est mode, & que néanmoins on ne puisse pas réciproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en mesme temps le rapport qu'il a à la substance, & sans laquelle il ne peut naturellement exister.

Ce n'est pas qu'on ne puisse concevoir le mode sans faire une attention distincte & expresse à son sujet; mais ce qui montre que le rapport à la substance est ensermé au moins confusément dans celle du mode, c'est qu'on ne sçauroit nier ce rapport du mode, qu'on ne détruise l'idée qu'on en avoit; au lieu que quand on conçoit deux choses & deux substances, l'on peut nier l'une de l'autre sans détruire les idées qu'on avoit de chacune.

Par exemple, je puis bien nier la prudence sans faire attention distincte à un homme qui soit prudent, mais je ne puis concevoir la prudence, en

niant le rapport qu'elle a à un homme ou à une autre nature intelligente qui ait cette vertu.

Et au contraire, lors que j'ay considéré tout ce qui convient à une substance étendue qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité; & que d'autre part je considère tout ce qui convient à l'esprit & à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner; je puis nier de la substance étendue tout ce que je conçois de la substance qui pense, sans cesser pour cela de concevoir très-distinctement la substance étendue, & tout les autres attributs qui y sont joints; & je puis reciproquement nier de la substance qui pense tout ce que j'ay conçu de la substance étendue, sans cesser pour cela de concevoir très-distinctement tout ce que conçois dans la substance qui pense.

Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce que l'étendue & toutes les propriétés qui la suivent, se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée.

On peut remarquer sur le sujet des modes, qu'il y en a qu'on peut appeller intérieurs, parce qu'on les conçoit dans la substance, comme rond, quarré & d'autres qu'on peut nommer extérieurs, parce qu'ils sont pris de quelque chose, qui n'est pas dans la substance, comme aimé, veu, désiré, qui sont des noms pris des actions d'autrui: Et c'est ce qu'on appelle dans l'Ecole *dénominations externes*. Que si ces mots sont tirez de quelque maniere dont on conçoit les choses, on les appelle secondes intentions. Ainsi estre sujet, estre attribut sont des secondes intentions, parce ce sont des manieres
sout

sous lesquelles on conçoit les choses qui sont prises de l'action de l'esprit, qui a lié ensemble deux idées, en affirmant l'une de l'autre.

On peut remarquer encore qu'il y a des modes qu'on peut appeller substantiels, parce qu'ils nous représentent de véritables substances appliquées à d'autres substances, comme des modes & des manières; habillé, armé, sont des modes de cette sorte.

Il y en a d'autres qu'on peut appeller simplement réels, & ce sont les véritables modes qui ne sont pas des substances, mais des manières de la substance.

Il y en a enfin qu'on peut appeller négatifs, parce qu'ils nous représentent la substance avec une négation de quelque mode réel ou substantiel.

Que si les objets representez par ces idées, soit de substances, soit de modes, sont en effet tels qu'ils nous sont representez, on les appelle véritables: que si ils ne sont pas tels, elles sont fausses en la maniere qu'elles le peuvent estre; & c'est ce qu'on appelle dans l'Ecole estres de raison, qui consistent ordinairement dans l'assemblage que l'esprit fait de deux idées réelles en soy, mais qui ne sont pas jointes dans la vérité pour en former une mesme idée, comme celle qu'on se peut former d'une montagne d'or, est un estre de raison parce qu'elle est composée des deux idées de montagné & d'or, qu'elles represente comme unies, quoi qu'elles ne-le soient point véritablement.

CHAPITRE III.

Des dix Categories d'Aristote.

ON peut rapporter a cette consideration des idées, selon leurs objets, les dix Categories d'Aristote; puisque ce ne sont que diverses classes auxquelles ce Philosophe a voulu reduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les

substances sous la premiere , & tous les accidens sous les neuf autres. Les voicy.

I. La SUBSTANCE , qui est ou spirituelle, ou corporelle ; &c.

II. La QUANTITÉ, qui s'appelle discrete, quand les parties n'en sont point liées comme le nombre.

Continue quand elles sont liées , & alors elle est ou successive , comme le temps , le mouvement.

Ou permanente , qui est ce qu'on appelle autrement l'espace, ou l'étendue en longueur , largeur, profondeur ; la longueur seule faisant les lignes , la longueur & la largeur les surfaces , & les trois ensemble les solides.

III. La QUALITÉ, dont Aristote fait quatre especes.

La 1. comprend les *habitudes*, c'est à dire, les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquierent par des actes reitez, comme les sciences, les vertus, les vices; l'adresse de peindre, d'écrire, de danser.

La 2. Les *puissances naturelles* , telles que sont les facultez de l'ame ou du corps, l'entendement, la volonté, la memoire , les cinq sens, la puissance de marcher,

La 3. Les *qualitez sensibles*, comme la dureté , la mollesse , la peizanteur , le froid , le chaud , les couleurs, les sons , les odeurs , les divers gousts.

La 4. La forme & la figure, qui est la determination extérieure de la quantité : comme estre rond, quarré, spherique, cubique.

IV. La RELATION, ou le rapport d'une chose à une autre, comme de pere, de fils, de maître, de valet, de roy, de sujet ; de la puissance à son objet, de la veüe à ce qui est visible ; & tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand , plus petit.

V. L'A-

V. L'AGIR, ou en soy-mesme, comme marcher, danser, connoître, aimer; ou hors de soy, comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.

VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, estre échauffé.

VII. OÙ, c'est à dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu, comme, estre à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. QUAND, c'est à dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le temps, comme, quand a-t-il vécu? il y a cent ans: quand cela s'est-il fait? hier.

IX. LA SITUATION, être assis, debout, couché, devant, derriere, à droit, à gauche.

X. AVOIR, c'est à dire avoir quelque chose autour de soy pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure, comme estre habillé, estre couronné, estre chaussé, estre armé.

Voila les X. Categories d'Aristote, dont on fait tant de mysteres, quoy qu'à dire le vray ce soit une chose de soy tres-peu utile, & qui non seulement ne sert gueres à former le jugement, ce qui est le but de la vraye Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup pour deux raisons qu'il est important de remarquer.

La premiere est, qu'on regarde ces Categories comme une chose établie sur la raison & sur la verité, au lieu que c'est une chose toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loy aux autres, qui ont autant de droit que luy d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa maniere de philosopher. Et en effet, il y en a qui ont compris en ce disti-

que tout ce que l'on considère selon une nouvelle Philosophie en toutes les choses du monde :

Mens, mensura, quies, motus, postura, figura.

Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

C'est à dire que ces gens là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la Nature en n'y considérant que ces sept choses, ou modes. 1. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matière. 4. *Postura* leur situation à l'égard les unes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

La seconde raison qui rend l'étude des Catégories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, & à s'imaginer qu'ils savent toutes choses, lors qu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourroit encore parler icy des attributs des Lullistes, *bonté, puissance, grandeur, &c.* mais en vérité c'est une chose si ridicule, que l'imagination qu'ils ont qu'appliquant ces mots métaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront, rendre raison de tout, qu'elle ne mérite pas seulement d'être réfutée.

Un auteur de ce temps a dit avec grande raison, que les règles de la Logique d'Aristote servoient seulement à prouver à un autre ce que l'on sçavoit déjà; mais que l'art de Lulle ne servoit qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne sçavoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science, qui fait que l'on s'imagine sçavoir ce qu'on ne sçait point. Car comme saint Augustin

a tres-

a-tres-judicieusement remarqué dans le livre de l'utilité de la creance, cette disposition d'esprit est tres-blâmable pour deux raisons. L'une que celui qui s'est faussement persuadé de connoître la vérité, se rend par là incapable de s'en faire instruire. L'autre que cette presumption & cette temerité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait : *Opinari, duas ob res turpissimum est : quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit : & per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est.* Car le mot *Opinari* dans la pureté de la langue Latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop légèrement à des choses incertaines, & qui croit ainsi sçavoir ce qu'il ne sçait pas. C'est pourquoi tous les Philosophes soutenoient *sapientem nihil opinari* ; & Cicéron en se blâmant luy-mesme de ce vice, dit qu'il estoit *magnus opinator*.

CHAPITRE IV.

Des idées des choses, & des idées des signes.

QUAND on considère un objet en luy-mesme & dans son propre estre, sans porter la veüe de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; & sa nature consiste à exciter la seconde par la première.

On peut faire diverses divisions des signes, mais nous nous contenterons icy de trois qui sont de plus grande utilité.

1. Premièrement il y a des signes certains qui s'appellent en Grec *πικνεα*, comme la respiration l'est de la vie des animaux. Et il y en a qui ne sont que probables, & qui sont appelez en Grec *σημεα*, comme la paleur n'est qu'un signe probable de grosseffe dans les femmes.

La plupart des jugemens temeraires viennent de ce que l'on confond ces deux especes de signes, & que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoy qu'il puisse aussi naître d'autres causes, & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause.

2. Il y a des signes joints aux choses, comme l'air du visage qui est signe des mouvemens de l'ame, est joint à ces mouvemens qu'il signifie; les symptomes, signes des maladies, sont joints à ces maladies; Et pour me servir d'exemples plus grands: Comme l'Arche signe de l'Eglise, estoit jointe à Noë & à ses enfans qui estoient la véritable Eglise de ce temps là: Ainsi nos temples materiels signes des fideles, sont souvent joints aux fideles: ainsi la Colombe figure du saint Esprit estoit jointe au saint Esprit: ainsi le l'vement du Baptême figure de la generation spirituelle, est jointe à cette regeneration.

Il y a aussi des signes separez des choses, comme les sacrifices de l'ancienne loy, signes de J E S U S-CHRIST immolé, estoient separez de ce qu'ils représentoient.

Cette division des signes donne lieu d'établir ces maximes.

1. Qu'on ne peut jamais conclure précisément ny de la presence du signe à la presence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses absentes; ny de la presence du signe à l'absence de la chose

chose signifiée , puisqu'il y a des signes de choses presentes. C'est donc par la nature particulière du signe qu'il en faut juger.

2. Que quoy qu'une chose dans un état ne puisse estre signe d'elle-même dans ce même état, puisque tout signe demande une distinction entre la chose representante & celle qui est représentée; néanmoins il est tres-possible qu'une chose dans un certain état se représente dans un autre état, comme il est tres-possible qu'un homme dans sa chambre se représente prêchant; & qu'ainsi la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante & la chose figurée : c'est à dire qu'une même chose peut estre dans un certain état chose figurante, & dans une autre chose figurée.

3. Qu'il est tres-possible qu'une même chose cache & découvre une autre chose même temps, & qu'ainsi ceux qui ont dit que *rien ne paroist par de qui le cache*, ont avancé une maxime très-peu solide. Car la même chose pouvant estre en même temps & chose & signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose, & le découvre comme signe. Ainsi les formes empruntées par les Anges les couvroient comme choses, & les découvroient comme signes. Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le Corps de JESUS CHRIST comme chose, & le découvrent comme symbole.

4. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée, tant que cet effet subsiste, c'est à dire tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose seroit détruite en sa propre nature. Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel que Dieu a

prises pour signe qu'il ne détruiroit plus le genre humain par un deluge, soient réelles & veritables, pourveu que nos sens ayent toujours la même impression, & qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu.

Et il n'importe de même que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pourveu qu'il s'excite toujours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de JESUS-CHRIST est la nourriture de nos ames, & comment les fidelles sont unis entr'eux.

La troisième division des signes est, qu'il y en a de naturels qui ne dépendent pas de la phantasie des hommes, comme une image qui paroît dans un miroir est un signe naturel de celui qu'elle représente; & qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution & d'établissement; soit qu'ils ayent quelque rapport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'en ayent point du tout. Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées, & les caracteres des mots. On expliquera en traitant des propositions une vérité importante sur ces sortes de signes, qui est que l'on en peut en quelques occasions affirmer les choses signifiées.

CHAPITRE V.

Des idées considérées selon leur composition ou simplicité.

Où il est parlé de la maniere de connoître par abstraction ou précision.

CE que nous avons dit en passant dans le chapitre 2. que nous pouvions considérer un mode sans faire une reflexion distincte sur la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit*

Le

Le peu d'étendue de nostre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considerant par parties & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeller généralement connoître par abstraction.

Mais comme les choses sont differemment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties integrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre; il est bien facile alors de concevoir que nostre esprit peut s'appliquer à considerer une partie sans considerer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes, & ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction*.

Or il est si utile dans ces choses-là même de considerer plutôt les parties séparément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte. Car par exemple, le moyen de pouvoir connoître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires, & dissimilaires; & en leur donnant à toutes differens noms? Toute l'Arithmetique est aussi fondée sur cela. Car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tous entiers; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourroit compter par le tout: comme il seroit impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de 8. ou 9. caract. chacun, en les prenant tous entiers.

La 2. connoissance par parties, est quand on considere un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance, en les regardant chacun à part. C'est ce que font les Geometres, qui

ont pris pour objet de leur science le corps étendu en longueur, largeur, & profondeur. Car pour le mieux connoître ils se sont premierement appliquez à le considérer selon une seule dimension, qui est la longueur; & alors ils luy ont donné le nom de ligne. Ils l'ont considéré ensuite selon deux dimensions, la longueur, & la largeur, & ils l'ont appelé surface. Et puis considérant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur & profondeur, ils l'ont appelé solide, ou corps.

On voit par là combien est ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Geometrie, parce qu'elle suppose des lignes & des surfaces qui ne sont point dans la nature. Car les Geometres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur, ou des surfaces sans profondeur; mais ils supposent seulement qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largeur; ce qui est indubitable, comme lors qu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or plus on peut séparer les choses en divers modes, & plus l'esprit devient capable de les bien connoître. Et ainsi nous voyons que tant qu'on n'a point distingué dans le mouvement la détermination vers quelque endroit, du mouvement mesme, & mesme diverses parties dans une même détermination, on n'a pu rendre de raison claire de la reflexion, & de la refraction. Ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le chapitre 2. de la Dioptrique de Monsieur Descartes.

La troisième maniere de concevoir les choses par abstraction, est quand une même chose ayant

di-

divers attributs on pense à l'un sans penser à l'autre, quoy qu'il n'y ait entr'eux qu'une distinction de raison. Et voicy comme cela se fait. Si je fais par exemple reflexion que je pense; & que par consequent je suis moy qui pense, dans l'idée que j'ay de moy qui pense, je puis m'appliquer à la consideration d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moy, quoy qu'en moy, moy & celui qui pense ne soit que la même chose. Et ainsi l'idée que je concevray d'une personne qui pense, pourra représenter non seulement moy, mais toutes les autres personnes qui pensent. De même ayant figuré sur un papier un triangle equilatre, si je m'attache à le considerer au lieu où il est avec tous les accidens qui le determinent, je n'auray l'idée que d'un seul triangle. Mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres, & que je ne l'applique qu'à penser que c'est une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formeray me représentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre sera capable de me représenter tous les triangles equilateres. Que si je passe plus avant, & que ne m'arrestant plus à cette égalité des lignes, je considere seulement que c'est une figure terminée par trois lignes droites, je me forme une idée qui peut représenter toutes sortes de triangles. Si ensuite ne m'arrestant point au nombre des lignes, je considere seulement que c'est une surface platte, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formeray pourra représenter toutes les figures rectilignes; & ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension. Or dans ces abstractions on voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur avec quelque dé-

ter-

termination particuliere, comme *moy* comprend ce qui pense, & le triangle *equilatre* comprend le triangle; & le triangle la figure rectiligne; mais que le degré superieur étant moins déterminé peut représenter plus de choses.

Enfin il est visible que par ces sortes d'abstractions les idées de singulieres deviennent communes, & les communes plus communes; & ainsi cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées considérées selon leur universalité ou particularité.

CHAPITRE VI.

Des idées considérées selon leur generalité, particularité, & singularité.

QUOY que toutes les choses qui existent soient singulieres, néanmoins par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées dont les unes ne nous représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soy-même; & les autres en peuvent représenter également plusieurs, comme lors que quelqu'un conçoit un triangle sans y considerer autre chose sinon que c'est une figure à trois lignes & à trois angles, l'idée qu'il en a formée luy peut servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose s'appellent singulieres ou individuelles, & ce qu'elles représentent, *des individus*, & celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, generales.

Los noms qui servent à marquer les premieres, s'appellent propres, *Socrate*, *Rome*, *Bucephale*. Et ceux qui servent à marquer les dernieres, com-

muns

mons & appellatifs, comme *homme*, *ville*, *cheval*. Et tant les idées universelles, que les noms communs se peuvent appeller termes generaux.

Mais il faut remarquer que les mots sont generaux en deux manieres: l'une que l'on appelle *uni-voque*, qui est lors qu'ils sont liez avec des idées generales; de sorte que le même mot convient à plusieurs & selon le son & selon une même idée, qui y est jointe, tels sont les mots dont on vient de parler d'homme, de ville, de cheval.

L'autre qu'on appelle *équivoque*, qui est lors qu'un même son a esté lié par les hommes à des idées differentes, de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées differentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, & un decret de Concile, & une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes differentes.

Neanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les differentes idées jointes à un même son, ou n'ont aucun rapport naturel entre elles, comme dans le mot de *canon*; ou en ont quelque'un, comme lors qu'un mot estant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée, que parce qu'elle a un rapport de cause, ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la premiere; & alors ces sortes de mots équivoques s'appellent *analogues*; comme quand le mot de *sain* s'attribue à l'animal, & à l'air, & aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot est principalement la santé qui ne convient qu'à l'animal, mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui est d'estre cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parce qu'ils servent à conserver la santé.

Mais

Mais quand nous parlons icy des mots généraux, nous entendons les univoques qui sont joints à des idées universelles & generales.

Or dans ces idées universelles il y a deux choses qu'il est très-important de bien distinguer, la *comprehension*, & l'*étendue*

J'appelle *comprehension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soy, & qu'on ne luy peut ôter sans la détruire; comme la *comprehension* de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, & l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étendue* de l'idée, les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme general qui à leur égard est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en general s'étend à toutes les diverses especes de triangles.

Mais quoy que l'idée generale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est à dire à tous ses inférieurs, & que le nom commun les signifie tous, il y a néanmoins cette difference entre les attributs qu'elle comprend, & les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut luy ôter aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déjà dit, au lieu qu'on peut la resserer quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or cette restriction ou resserrement de l'idée generale quant à son étendue se peut faire en deux manieres.

La premiere est, par une autre idée distincte & déterminée qu'on y joint, comme lors qu'à l'idée generale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit; ce qui resserre cette idée à une seule especes

espece de triangle , qui est le triangle rectangle.

L'autre en y joignant seulement une idée indistincte & indéterminée de partie , comme quand je dis , quelque triangle : & on dit alors que le terme commun devient particulier , parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant , sans que néanmoins on ait déterminé qu'elle est cette partie à laquelle on l'a resserré.

CHAPITRE VII.

Des cinq sortes d'idées universelles , Genres , Espèces , Differences , Propres , Accidens.

C E que nous avons dit dans les chapitres précédens nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Universaux qu'on explique ordinairement dans l'Ecole.

Car lors que les idées générales nous représentent leurs objets comme des choses , & qu'elles sont marquées par des termes appelez substantifs ou absolus , on les appelle *genres* ou *especes*.

Du Genre.

On les appelle genres , quand elles sont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles , comme le quadrilatere est genre à l'égard du parallelograme & du trapeze : la substance est genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps , & de la substance qui pense qu'on appelle esprit.

De l'Espece.

Et ces idées communes qui sont sous une plus commune & plus générale , s'appellent especes , comme le parallelograme & le trapeze sont les especes du quadrilatere ; le corps & l'esprit sont les especes de la substance.

Et

Et ainsi la même idée peut estre genre estant comparée aux idées auxquelles elle s'étend, & espece estant comparée à un autre qui est plus generale, comme corps, qui est un genre au regard du corps animé & du corps inanimé, & une espece au regard de la substance; & le quadrilatere qui est un genre au regard du parallelograme & du trapeze, est une espece au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espece qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent estre genres. C'est lors qu'une idée n'a sous soy que des individus, & des singuliers, comme le cercle n'a sous soy que des cercles singuliers qui sont tous d'une même espece. C'est ce qu'on appelle espece dernière, *species infima*.

Et il y a un genre qui n'est point espece, sçavoir le suprême de tous les genres, soit que ce genre soit l'estre, soit que ce soit la substance, ce qu'il est de peu d'importance de sçavoir, & qui regarde plus la Metaphysique que la Logique.

J'ay dit que les idées generales qui nous representent leurs objets comme des choses, sont appellées genres ou especes. Car il n'est pas necessaire que les objets de ces idées soient effectivement des choses & des substances; mais il suffit que nous les considerions comme des choses, en ce que lors même que ce sont des modes on ne les rapporte point à leurs substances, mais à d'autres idées de modes moins generales ou plus generales, comme la figure qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré, est un genre au regard des figures curvilignes & rectilignes, &c.

Et au contraire, les idées qui nous representent leurs objets comme des choses modifiées, & qui sont marquez par des termes adjectifs ou connotatifs,

notatifs, si on les compare avec les substances que ces termes connotatis signifient confusément, quoy que directement, soit que dans la verité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels qui ne sont en effet que la chose mesme, soit qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ny especes, mais ou *différences*, ou *propres*, ou *accidens*.

On les appelle *différences*, quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espece d'une autre; comme étendu, pesant, raisonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose; mais qui n'est pas le premier que l'on considere dans cette essence, mais seulement une dépendance de ce premier, comme divisible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidens communs*, quand leur objet est un vray mode qui peut estre separé au moins par l'esprit de la chose dont il est dit accident; sans que l'idée de cette chose soit détruite dans nostre esprit, comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulierement

De la différence.

Lors qu'un genre a deux especes, il faut necessairement que l'idée de chaque espece comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre. Autrement si chacun ne comprenoit que ce qui est compris dans le genre, ce ne seroit que le genre; comme le genre convient à chaque espece, chaque espece conviendrait à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espece de plus que le genre, s'appelle sa différence, & l'idée que nous en avons est une idée uni-

universelle, parce qu'une seule & même idée nous peut représenter cette différence par tout où elle se trouve, c'est à dire dans tous les inferieurs de l'espece.

Exemple. Le corps & l'esprit sont les deux especes de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus, que dans celle de la substance, & de mesme dans celle de l'esprit. Or la premiere chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étendue, & la premiere chose que nous voyons de plus dans l'esprit c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue, & la différence de l'esprit sera la pensée, c'est à dire que le corps sera une substance étendue, & l'esprit une substance qui pense.

De là on peut voir 1. que la différence a deux respects, l'un au genre qu'elle divise & partage, l'autre à l'espece qu'elle constitue & qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espece selon sa comprehension. D'où vient que toute espece peut estre exprimée par un seul nom, comme esprit, corps; ou par deux mots, scavoir par celui du genre & par celui de la différence joints ensemble, ce qu'on appelle definition, comme substance qui pense, substance étendue.

On peut voir en second lieu, que puisque la différence constitue l'espece, & la distingue des autres especes, elle doit avoir la même étendue que l'espece, & ainsi qu'il faut qu'elles se puissent dire reciproquement l'une de l'autre, comme tout ce qui pense est esprit, & tout ce qui est esprit pense.

Neanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut qui soit tel, qu'il convienne à toute une espece, & qu'il ne convienne qu'à cette espece; & alors on joint plu-

plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans certe espece, en constitue la difference. Ainsi les Platoniciens prenant les demons pour des animaux raisonnables aussi bien que l'homme; ne trouvoient pas que la difference de raisonnable fust reciproque à l'homme: c'est pourquoy ils y en ajoûtoient une autre, comme mortel, qui n'est pas non plus reciproque à l'homme, puisqu'elle convient aux bestes; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours necessaire que les deux differences qui partagent un genre soient toutes deux positives; mais que c'est assez qu'il y en ait une, comme deux hommes sont distinguez l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoy que celui qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bestes en general, en ce que l'homme est un animal qui a un esprit, *animal mente præditum*, & que la beste est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la beste en general n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme; mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme, scavoir l'esprit. De sorte que toute la difference qu'il y a entre l'idée d'animal & celle de beste, est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa comprehension, mais ne l'exclut pas aussi; & l'enferme mesme dans son étendue, parce qu'elle convient à un animal qui pense; au lieu que l'idée de beste l'exclut dans sa comprehension, & ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense.

Du Propre.

Quand nous avons trouvé la difference qui
con-

constituë une espece, c'est à dire son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les autres especes, si considerant plus particulièrement sa nature nous y trouvons encore quelque attribut qui soit necessairement lié avec ce premier attribut, & qui par consequent convienne à toute cette espece & à cette seule espece, *omni & soli*, nous l'appellons propriété; & estant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espece comme son propre, & parce qu'il convient aussi à tous les inferieurs de l'espece, & que la seule idéë que nous en avons une fois formée peut représenter cette propriété par tout où elle se trouve; on en a fait le quatrième des termes communs & universaux.

Exemple. Avoir un Angle droit est la difference essentielle du triangle rectangle. Et parce que c'est une dépendance necessaire de l'angle droit, que le carré du costé qui le soutient soit égal aux quarrés des deux costez qui le comprennent, l'égalité de ces quarrés est considerée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux seuls.

Neanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre especes.

La 1. est celle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni soli, & semper*; comme c'est le propre de tout cercle, & du seul cercle, & toujours, que les lignes tirées du centre à la circonference soient égales.

La 2. *quod convenit omni sed non soli*, comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'être divisible parce que toute étendue peut être divisée, quoique la durée, le nombre, & la force le puissent être aussi.

La

La 3. est, *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'estre medecin ou philosophe, quoy que tous les hommes ne le soient pas.

La 4. *quod convenit omni & soli, sed non semper*; dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere*; ce qui convient à tous les hommes & aux seuls hommes; mais seulement dans la vieillesse.

De l'Accident.

Nous avons déjà dit dans le chapitre second qu'on appelloit mode ce qui ne pouvoit exister naturellement que par la substance, & ce qui n'étoit point nécessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir la chose sans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent; mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir ou un homme, ou une autre nature intelligente qui soit prudente.

Or quand on joint une idée confuse & indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où sera ce mode, comme l'idée de prudent tous les hommes prudents, l'idée de rond tous les corps ronds; & alors cette idée exprimée par un terme connotatif, *prudent rond*, est ce qui fait le cinquième universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui l'on attribue. Car s'il l'étoit, il seroit difference ou propre.

Mais il faut remarquer icy, comme l'on a déjà dit, que quand on considère deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut estre considéré comme un tout composé de cet homme & de ses habits; mais estre habillé au regard de cet

cet homme , est seulement un mode ou une façon d'être , sous laquelle on le considère ; quoy que ses habits soient des substances. C'est pourquoy estre habillé n'est qu'un cinquième universel.

En voila plus qu'il n'en faut ; touchant les cinq Universaux qu'on traite dans l'Ecole avec tant d'étendue. Car il sert de tres-peu de sçavoir qu'il y a des Genres , des Espèces , des Différences, des Propres, & des Accidens; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des choses , les vraies espèces de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vraies proprieté, & les accidens qui leur conviennent. Et c'est à quoi nous pourrons donner quelque lumière dans les chapitres suivans, après avoir dit, auparavant quelque chose des termes complexes.

CHAPITRE VIII.

Des termes complexes , & de leur universalité ou particularité.

ON joint quelquefois à un terme divers autres termes qui composent dans nostre esprit une idée totale , de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier , ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant séparé: par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent , un corps transparent , Alexandre fils de Philippe.*

Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif , comme si je dis, *un corps qui est transparent , Alexandre qui est fils de Philippe , le Pape qui est Vicaire de Jesus-Christ.*

Et on peut dire mesme que si ce relatif n'est pas toujours exprimé , il est toujours en quelque sorte sous-entendu , parce qu'il se peut exprimer si l'on veut sans changer la proposition.

Car

Car c'est la mesme chose de dire, un corps transparent, ou un corps qui est transparent.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes : l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *determination*.

Cette addition se peut appeller seulement *explication*, quand elle ne fait que développer ou ce qui estoit enfermé dans la comprehension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui luy convient comme un de ses accidens, pourveu qu'il luy convienne généralement & dans toute son étendue; comme si je dis; *l'homme qui est un animal doué de raison*, ou *l'homme qui desire naturellement d'estre heureux*; ou *l'homme qui est mortel*. Ces additions ne sont que des explications; parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte; comme quand on dit; *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe*; *Jules Cesar qui a esté le plus grand Capitaine du monde*; *Aristote le Prince des Philosophes*; *Louys XIV. Roy de France*. Car les termes individuels distinctement exprimez se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminez tout ce qu'ils le peuvent estre.

L'autre sorte d'addition qu'on peut appeller *determination*, est quand ce qu'on ajoute à un mot general en restreint la signification; & fait qu'il ne se prend plus pour ce mot general dans toute son étendue, mais seulement pour une partie de cette étendue, comme si je dis, *les corps transparents*;

D

les

les hommes sçavans : un animal raisonnable. Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des determinations, parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot, de corps, ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'homme, qu'une partie des hommes : le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent un mot general individuel, quand on y ajoute des conditions individuelles; comme quand je dis, *le Pape qui est aujourd'hui*, cela determine le mot general de Pape à la personne unique & singuliere d'Alexandre VII.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes, les uns dans l'expression, & les autres dans le sens seulement,

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportez jusqu'icy.

Les derniers sont ceux dont l'un des termes n'est point exprimé; mais seulement sous entendu, comme quand nous disons en France *le Roy*, cest un terme complexe dans le sens, parce que nous n'avons pas dans l'esprit en prononcant ce mot de Roy, la seule idée generale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louys XIV. qui est maintenant Roy de France. Il y a une infinité de termes dans le discours ordinaire des hommes qui sont complexes en cette maniere, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille, &c.

Il y a mesme des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose; & qui le sont encore dans le sens pour d'autres. Comme quand on dit, *le Prince des Philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de

Prin 3

Prince est déterminé par celui de Philosophe; mais au regard d'Aristote que l'on marque dans les Ecoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens; puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans estre exprimé par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectif, ou sont parties d'un terme complexe, quand leur substantif est exprimé; ou sont complexes dans le sens, quand il est sous-entendu. Car comme il a esté dit dans le chapitre 2. ces termes connotatifs marquent directement un sujet, quoyque plus confusément; & indirectement une forme ou un mode, quoyque plus distinctement. Et ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort generale & fort confuse, quelquefois d'un estre, quelquefois d'un corps, qui est pour l'ordinaire déterminée par l'idée distincte de la forme qui luy est jointe; comme *Album* signifie une chose qui a de la blancheur, ce qui détermine l'idée confuse de chose à ne représenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui est de plus remarquable dans ces termes complexes, est qu'il y en a qui sont déterminés dans la vérité à un seul individu, & qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque qu'on peut appeller une équivoque d'erreur; parce que les hommes demeurant d'accord que ce terme ne signifie qu'une chose unique, faute de bien discerner quelle est véritablement cette chose unique, l'appliquent les uns à une chose & les autres à une autre; ce qui fait qu'il a besoin d'estre encore déterminé ou par diverses circonstances ou par la suite du discours, afin que l'on sache précisément ce qu'il signifie.

Ainsi le mot de *veritable religion* ne signifi

qu'une seule & unique religion, qui est dans la vérité la Catholique, n'y ayant que celle-là de véritable. Mais parce que chaque peuple & chaque secte croit que sa religion est la véritable, ce mot est tres-équivoque dans la bouche des hommes, quoyque par erreur. Et si on lit dans un historien, qu'un Prince a esté zélé pour la véritable religion, on ne sçauroit dire ce qu'il a entendu par là, si on ne sçait de quelle religion a esté cet historien : car si c'est un Protestant, cela voudra dire la religion protestante : si c'estoit un Arabe Mahometan qui parlât ainsi de son Prince, cela voudroit dire la religion Mahometane, & on ne pourroit juger que ce seroit la religion Catholique, si on ne sçavoit que cet historien estoit Catholique.

Les termes complexes qui sont ainsi équivoques par erreur, sont principalement ceux qui enferment des qualitez dont les sens ne jugent point, mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes ayent divers sentimens.

Si je dis par exemple; Il n'y avoit que des hommes de six pieds qui fussent enrôlez dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'homme de six pieds n'estoit pas sujet à estre équivoque par erreur, parce qu'il est bien aisé de mesurer des hommes, pour juger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eût dit qu'on ne devoit enrôler que de vaillans hommes, le terme de vaillans hommes eût esté plus sujet à estre équivoque par erreur, c'est à dire à estre attribué à des hommes qu'on eût crû vaillans, & qui ne l'eussent pas esté en effet.

Les termes de comparaison sont aussi fort sujets à estre équivoques par erreur : *Le plus grand Geometre de Paris : Le plus sçavant homme, le plus adroit, le plus riche.* Car quoyque ces termes soient

soient determinez par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus grand Geometre de Paris, neanmoins ce mot peut estre facilement attribué à plusieurs, quoy qu'il ne convienne qu'à un seul dans la verité : parce qu'il est fort aisé que les hommes soient partagez de sentimens sur ce sujet, & qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celuy que chacun croit avoir cet avantage par dessus les autres.

Les mots de, *sens d'un auteur, de doctrine d'un auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, sur tout, quand un auteur n'est pas si clair, qu'on ne dispute qu'elle a esté son opinion, comme nous voyons que les Philosophes disputent tout les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son costé. Car quoy qu'Aristote n'ait qu'un seul & unique sens sur un tel sujet, neanmoins comme il est différemment entendu, ces mots de, *sentiment d'Aristote*, sont équivoques par erreur, parce que chacun appelle sentiment d'Aristote, ce qu'il a compris estre son véritable sentiment, & ainsi l'un comprenant une chose & l'autre une autre, ces termes de sentimens d'Aristote sur un tel sujet, quelques individuels qu'ils soient en eux-mêmes, pourront convenir à plusieurs choses, sçavoir à tous les divers sentimens qu'on luy aura attribuez, & ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chacune personne aura conceu estre le sentiment de ce Philolophe.

Mais pour mieux comprendre en quoy consiste l'équivoque de ces termes, que nous avons appeliez équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs ou expressément, ou dans le sens. Or comme nous avons déjà dit, on doit considerer dans les mots connotatifs le

sujet qui est directement, mais confusément exprimé, & la forme ou le mode qui est distinctement, quoy qu'indirectement exprimé. Ainsi le blanc signifie confusément un corps, & la blancheur distinctement; sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion, quelque pensée, quelque doctrine, & distinctement la relation de cette pensée à Aristote auquel on l'attribue.

Or quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode, qui estant distinct est invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lorsqu'ils demeurent dans cette confusion. Car, par exemple, le mot de Prince des Philosophes, ne peut jamais estre équivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de Prince des Philosophes à aucun individu distinctement connu. Mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit au lieu de ce sujet confus, y substitue souvent un sujet distinct & déterminé auquel il attribue la forme & le mode. Car comme les hommes sont de differens avis sur ce sujet, ils peuvent donner cette qualité à diverses personnes, & les marquer ensuite par ce mot qu'ils croient leur convenir comme autrefois on entendoit Platon par le nom de Prince des Philosophes, & maintenant on entend Aristote.

Le mot de veritable Religion, n'estant point joint avec l'idée distincte d'aucune religion particuliere, & demeurant dans son idée confuse, n'est point équivoque, puisqu'il ne signifie que ce qui est en effet la veritable Religion. Mais lorsque l'esprit a joint cette idée de veritable Religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distinctement connu, ce mot devient très-équivoque, & signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour veritable. H

Il en est de mesme de ces mots, *sensiment d'un tel Philosophe sur une telle maniere*. Car demeurant dans leur idée generale, ils signifient simplement & en general la doctrine que ce Philosophe a enseignée sur cette matiere, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de nostre ame : *id quod sensistalis scriptor* ; & cet *id* ; c'est à dire, cette doctrine, demeurant dans son idée confuse sans estre appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques ; mais lors qu'au lieu de cet *id* confus, de cette doctrine confusément conceüe, l'esprit substituë une doctrine distincte, & un sujet distinct, alors selon les différentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra équivoque. Ainsi l'opinion d'Aristote touchant la nature de nostre ame, est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace, qui pretend qu'il l'a cruë mortelle, & dans celle de plusieurs autres Interpretes de ce Philosophe, qui pretendent au contraire qu'il l'a cruë immortelle, aussi-bien que ses maistres Platon & Socrate. Et de là il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant, par exemple ; que Philippe n'ait pas esté véritablement pere d'Alexandre comme Alexandre luy-mesme le vouloit faire croire, le mot de, *filz de Philippe* qui signifie en general celuy qui a esté engendré par Philippe, estant appliqué par erreur à Alexandre, signifiera une personne qui ne seroit pas véritablement le filz de Philippe,

Le mot de, *sens de l'Ecriture* estant appliqué par un heretique à une erreur contraire à l'Ecriture, signifiera dans sa bouche cette erreur qu'il

aura crû estre le sens de l'Ecriture ; & qu'il aura dans cette pensée appelé le sens de l'Ecriture. C'est pourquoy les Calvinistes n'en sont pas plus Catholiques, pour protester qu'il ne suivent que la parole de Dieu. Car ces mots de , *parole de Dieu*, signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent faussement pour la parole de Dieu.

CHAPITRE IX.

De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.

ON peut distinguer dans une idée la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoy qu'elle ne soit pas distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe tres-vivement, & selon cela peut estre appelée claire, & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoy qu'elle ne soit que dans nostre esprit.

Néanmoins on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, & que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, & est distinct aussi ; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans nostre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une mesme chose la clarté & la distinction des idées, il est tres-important d'examiner pourquoy les unes sont claires, & les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connoist mieux par des exemples que par tout autre moyen, & ainsi nous allons faire un dénombrement des principales
de

de nos idées qui sont claires & distinctes, & des principales de celles qui sont confuses & obscures.

L'idée que chacun a de soy-mesme comme d'une chose qui pense, est tres-claire; & de mesme aussi l'idée de toutes les dépendances de nostre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, desirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue, & de ce qui luy convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoy que nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ny aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, neanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mesmes que nous ne concevions clairement l'étendue & la figure.

Nous concevons aussi clairement l'estre, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourveu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode, ou une façon dont nous considérons cette chose entant qu'elle continuë d'estre; & que pareillement l'ordre & le nombre ne different pas en effet des choses ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent en les voulant éclaircir davantage, & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie est claire en un sens, quoy qu'elle soit obscure en un autre sens & tres-imparfaite.

Elle est claire, en ce qu'elle suffit pour nous faire connoistre en Dieu un tres-grand nombre d'attributs que nous sommes asseurez ne se trou-

ver qu'en Dieu seul : mais elle est obscure si on la compare à celle qu'en ont les biens-heureux dans le Ciel : & elle est imparfaite en ce que nostre esprit estant fini ne peut concevoir que tres-imparfaitement un objet infini. Mais ce sont différentes conditions en une idée d'estre parfaite & d'estre claire. Car elle est parfaite quand elle nous représente tout ce qui est en son objet, & elle est claire quand elle nous en représente assez pour le concevoir clairement & distinctement.

Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualitez sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la pezanteur, &c. comme aussi de nos appetits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voicy ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons esté plutôt enfans qu'hommes, & que les choses exterieures ont agi sur nous en causant divers sentimens dans nostre ame par les impressions qu'elles faisoient sur nostre corps, l'ame qui voyoit que ce n'estoit pas par sa volonté que les sentimens s'excitoient en elle ; mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui estoit cause qu'elle avoit ses sentimens, en quoy elle ne se seroit pas trompée ; mais elle a passé plus outre, ayant crû que ce qui estoit dans ces objets estoit entierement semblable aux sentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion. Et de ces jugemens elle en a formé des idées, en transportant ces sentimens de chaleur, de couleur, &c. dans les choses mesmes qui sont hors d'elle. Et

ce

ce sont-là ces idées obscures & confuses que nous avons des qualitez sensibles, l'ame ayant ajouté ses faux jugemens à ce que la nature luy faisoit connoître.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoy que la chaleur, & la brûlure ne soient que deux sentimens, l'un plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, & on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure, ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, & on ne dit point que le feu a de la douleur.

Mais si les hommes ont bien vu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main, peut-estre qu'ils se sont encore trompez, en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle, au lieu qu'à le bien prendre, elle n'est que dans l'esprit, quoy qu'à l'occasion de ce qui se passe dans la main; parce que la douleur du corps n'est autre chose, qu'un sentiment d'aversion que l'ame conçoit, de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a esté reconnu non seulement par quelques anciens Philosophes, comme les Cyrenaïques, mais aussi par Saint Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il, dans le livre 14. de la Cité de Dieu, chap. 15.) qu'on appelle corporelles, ne sont pas du corps; mais de l'ame qui est dans le corps, & à cause du corps. *Dolores qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne & ex carne.* Car la douleur du corps, ajoute-t-il, n'est autre chose, qu'un chagrin de l'ame, à cause de son corps, & l'opposition qu'elle a à ce qui se fait dans le corps, comme la douleur de

l'ame qu'on appelle tristesse, est l'opposition qu'à nostre ame aux choses qui arrivent contre nostre gré. *Dolor carnis tantummodo offensio est animæ ex carne, & quædam ab ejus passione dissensio; sicuti animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus acciderunt.*

Et au livre 7. de la Genese à la lettre chap. 19. la repugnance que ressent l'ame, de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps, est empêchée par le trouble qui arrive dans son temperament, & est ce qui s'appelle douleur. *Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima) actionem suam qua illi regendo adest turbato ejus temperamento impediri offenditur, & hæc offensio dolor vocatur.*

En effet, ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'ame, non dans le corps, c'est que les mesmes choses, qui nous causent de la douleur, quand nous y pensons, ne nous en causent point, lors que nostre esprit est fortement occupé ailleurs, comme ce Prestre de Calame en Afrique, dont parle S. Augustin dans le livre 14 de la Cité de Dieu; chap. 24. qui toutes les fois qu'il vouloit, s'alienoit tellement des sens, qu'il demeueroit comme mort, & non seulement ne sentoient pas quand on le pinçoit ou qu'on le piquoit; mais non pas mesme quand on le brûloit. *Qui quando ci placebat ad imitatas quasi lamentantis, hominis voces, ita se auferebat à sensibus, & jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne uretetur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

Il faut de plus remarquer, que ce n'est pas propre-

prement la mauvaife disposition de la main, & le mouvement que la brûlure y cause, qui fait que l'ame sent de la douleur; mais qu'il faut que ce mouvement se communique au cerveau, par le moyen des petits filets enfermez dans les nerfs; comme dans des tuyaux, qui sont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau jufques à la main & les autres parties du corps, ce qui fait qu'on ne fçauroit remuer ces petits filets, qu'on ne remuë auffi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine: & c'est pourquoy fi quelque obftruction empêche que ces filets de nerfs ne puiffent communiquer leur mouvement au cerveau, comme il arrive dans la paralyfie, il fe peut faire qu'un homme voye couper & brûler fa main, fans qu'il en fente de la douleur; & au contraire, ce qui femble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main, fans avoir de main, comme il arrive très-fouvent à ceux qui ont la main coupée, parce que les filets des nerfs qui s'étendoient depuis la main jufques au cerveau eftant remuëz par quelque fluxion vers le coude, où ils fe terminent lors qu'on a le bras coupé jufques-là, peuvent tirer la partie du cerveau, à laquelle ils font attachez en la mefme maniere qu'ils la tiroient, lors qu'ils s'étendoient, jufques à la main, comme l'extremité d'une corde peut eftre remuée de la mefme forte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout, & c'est ce qui eft caufe que l'ame alors sent la mefme douleur qu'elle fentoit quand elle avoit un main, parce qu'elle porte fon attention au lieu d'où avoit accoutumé de venir ce mouvement du cerveau, comme ce que nous voyons dans un miroir nous paroît au lieu où il feroit s'il eftoit vu par des rayons droits, par-

ce :

ce que c'est la maniere la plus ordinaire de voir les objets.

Et cela peut servir à faire comprendre, qu'il est tres-possible, qu'une ame separée du corps soit tourmentée par le feu ou de l'Enfer ou du Purgatoire, & qu'elle sente la mesme douleur que l'on sent quand on est brûlé, puisque lors mesme qu'elle estoit dans le corps, la douleur de la brûlure estoit en elle, & non dans le corps, & que ce n'estoit autre chose, qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentait, à l'occasion de ce qui se passoit dans le corps auquel Dieu l'avoit unie. Pourquoi donc ne pourrions-nous pas concevoir, que la justice de Dieu puisse tellement disposer une certaine portion de la maniere à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette maniere soit une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à nostre ame dans la douleur corporelle ?

Mais pour revenir aux idées confuses, celle de la pezanteur qui paroist si claire, ne l'est pas moins que les autres dont nous venons de parler; Car les enfans voyant des pierres & autres choses semblables qui tombent en bas aussi-tost qu'on cesse de les soutenir; ils ont formé de là l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle & vraie, & de plus de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vray. Mais parce qu'ils ne voyoient rien que la pierre, & qu'ils ne voyoient point ce qui la poussoit, par un jugement précipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point n'estoit point, & qu'ainsi la pierre tomboit d'elle-mesme par un principe interieur qui estoit en elle sans que rien autre chose la poussât en bas, & c'est à cette idée confuse, & qui n'étoit née que de leur erreur qu'ils.

qu'ils ont ataché le nom de gravité & de pezan-
teur.

Et il leur est encore icy arrivé de faire des jugemens tout differens de choses dont ils devoient juger de la mesme sorte. Car comme ils ont vû des pailles qui se remuoient vers l'Ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui se remuoient vers l'aiman. Ils avoient donc autant de raison de mettre une qualité dans les pailles & dans le fer pour se porter vers l'Ambre ou l'Aiman, que dans les pierres pour se porter vers la terre. Néanmoins il ne leur a pas plu de le faire; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & une dans l'aiman pour attirer le fer qu'ils ont appelé des qualitez attractives, comme s'il ne leur eût pas esté aussi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choses pezantes. Mais quoy qu'il en soit, ces qualitez attractives ne sont nées, de même que la pezanteur, que d'un faux raisonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirât l'aiman, parce qu'on ne voyoit rien qui pousât l'aiman vers le fer: quoy qu'il soit impossible de concevoir qu'un corps en puisse attirer un autre, si le corps qui attire ne se meut luy-mesme, & si celui qui est attiré ne luy est joint ou attaché, par quelque lien.

On doit aussi rapporter à ces jugemens de nostre enfance l'idée qui nous represente les choses dures & pezantes, comme étant plus materielles & plus solides que les choses legeres & délicées, ce qui nous fait croire, qu'il y a bien plus de matiere dans une boëte pleine d'or, que dans une autre, qui ne seroit pleine que d'air. Car ces idées ne viennent, que de ce que nous n'avons jugé dans nostre enfance de toutes les choses

ses exterieures , que par rapport aux impressions qu'elles faisoient sur nos sens ; & ainsi parce que les corps durs & pezens agissoient bien plus sur nous , que les corps legers & subtils , nous nous sommes imaginez qu'ils contenoient plus de matiere , au lieu que la raison nous devoit faire juger , que chaque partie de la matiere n'occupant jamais que sa place , un espace égal est toujours rempli d'une mesme quantité de matiere.

De sorte qu'un vaisseau d'un pied cube n'en contient pas davantage estant plein d'Or, qu'estant plein d'air ; & mesme il est vray en un sens, qu'estant plein d'air il contient plus de matiere solide par une raison , qu'il seroit trop long d'expliquer icy.

On peut dire ; que c'est de cette imagination , que sont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont crû que nostre ame estoit , ou un air tres-subtil composé d'atomes ; comme Democrite & les Epicuriens , ou un air enflammé , comme les Stoiciens , ou une portion de la lumiere celeste , comme les anciens Manichéens , & Flud mesme de nostre temps , ou un vent délié , comme les Sociniens. Car toutes ces personnes n'auroient jamais crû qu'une pierre , du bois , de la bouë fût capable de penser , & c'est pourquoy Ciceron en mesme temps qu'il veut comme les Stoiciens , que nostre ame soit une flamme subtile , rejette comme une absurdité insupportable de s'imaginer , qu'elle soit de terre , ou d'un air grossier : *Quid enim obsecro te , terra ne tibi aut hoc nebuloso aut caliginoso cœlo , sata aut concreta esse videtur tanta vis memoria ?* mais ils se sont persuadez , qu'en subtilisant cette matiere , ils la rendoient moins materielle ,

rielle , moins grossiere , & moins corporelle , & qu'enfin elle deviendroit capable de penser , ce qui est une imagination ridicule. Car une matiere n'est plus subtile qu'une autre , qu'en ce qu'estant divisée en plus petites parties , & plus agitées , elle fait d'une part moins de resistance aux autres corps , & s'insinué de l'autre plus facilement dans leur pores. Mais divisée ou non divisée , agitée ou non agitée , elle n'en est ny moins matiere , ny moins corporelle , ny plus capable de penser ; estant impossible de s'imaginer , qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matiere subtile ou grossiere , avec la pensée , & qu'une matiere qui ne pensoit pas lors qu'elle estoit en repos comme la terre , ou dans un mouvement moderé comme l'eau , puisse parvenir à se connoistre soy-mesme , si on vient à la remuer davantage , & à luy donner trois ou quatre bouillons de plus.

On pourroit étendre cela beaucoup davantage ; mais c'est assez pour faire entendre toutes les autres idées confuses , qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remede à cet inconvenient , est de nous défaire des préjugez de nostre enfance , & de ne croire rien de ce qui est du ressort de nostre raison , par ce que nous en avons jugé autrefois ; mais par ce que nous en jugeons maintenant. Et ainsi nous nous reduirons à nos idées naturelles , & pour les confuses nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair , comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur , que toutes les choses qu'on appelle pezzantes sont poussées en bas par quelque cause ; ne déterminant rien de ce qui peut estre
dans

dans le feu qui me cause ce sentiment , ou de la cause qui fait tomber une pierre en bas que je n'aye des raisons claires qui m'en donnent la connoissance.

C H A P I T R E X.

Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirez de la Morale.

ON a rapporté dans le Chapitre precedent divers exemples de ces idées confuses, que l'on peut aussi appeller fausses, pour la raison que nous avons dite ; mais parce qu'ils sont tous pris de la Physique , il ne sera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirez de la Morale , les fausses idées que l'on se forme à l'égard des biens & des maux estant infiniment plus dangereuses

Qu'un homme ait une idée fausse ou veritable , claire ou obscure ; de la peizanteur , des qualitez sensibles & des actions des sens , il n'en est ny plus heureux , ny plus mal-heureux ; s'il en est un peu plus ou moins sçavant , il n'en est ny plus homme de bien , ny plus méchant ; Quelque opinion que nous ayons de toutes ces choses , elles ne changeront pas pour nous : Leur estre est independant de nostre science , & la conduite de nostre vie est independante de la connoissance de leur estre : Ainsi il est permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connoissons dans l'autre vie , & de se reposer generalement de l'ordre du monde sur la bonté & sur la sagesse de celui qui le gouverne.

Mais personne ne se peut dispenser de former des jugemens sur les choses bonnes & mauvaises , puisque c'est par ces jugemens qu'on doit conduire la vie , regler ses actions , & se rendre heu-

heureux ou malheureux éternellement ; & comme les fausses idées que l'on a de routes ces choses sont les sources des mauvais jugemens que l'on en fait, il seroit infiniment plus important de s'appliquer à les connoître & à les corriger , que non pas à reformer celles que la precipitation de nos jugemens, ou les préjugés de notre enfance nous font concevoir, des choses de la nature qui ne sont l'objet que d'une speculation sterile.

Pour les découvrir routes , il faudroit faire un Morale toute entiere ; mais on n'a dessein icy que de proposer quelques exemples de la maniere dont on les forme , en alliant ensemble diverses idées qui ne sont pas jointes dans la verité, dont on compose ainsi de vains phantômes, après lesquels les hommes courent, & dont ils se repaissent misérablement toute leur vie.

L'homme trouve en soy l'idée du bonheur & du malheur , & cette idée n'est point fautive ny confuse , tant qu'elle demeure generale : il a aussi des idées de petitesse , de grandeur de bassesse , d'excellence ; il desire le bonheur ; il fuit le malheur , il admire l'excellence , il méprise la bassesse.

Mais la corruption du peché , qui le separe de Dieu , en qui seul il pouvoit trouver son véritable bonheur , & à qui seul par conséquent il en devoit attacher l'idée , la luy fait joindre à une infinité de choses dans l'amour desquelles il s'est précipité , pour y chercher la felicité qu'il avoit perdue ; & c'est par là qu'il s'est formé une infinité d'idées fausses & obscures , en se représentant tous les objets de son amour ; comme estant capables de le rendre heureux , & ceux qui l'en pri-

privent , comme le rendant misérable. Il a de mefme perdu par le peché la veritable grandeur & la veritable excellence , & ainfi il eft contraint pour s'aimer , de fe repréfenter à foy-mefme autre qu'il n'eft en effet ; de fe cacher fes miferes & la pauvreté , & d'enfermer dans fon idée un grand nombre de chofes qui en font entierement feparées , afin de la groffir & de l'agrandir ; & voici la fuite ordinaire de ces fauffes idées.

La premiere & la principale pente de la concupifcence eft vers le plaifir des fens qui naît des certains objets extérieurs ; & comme l'ame s'apperçoit que ce plaifir qu'elle aime luy vient de ces chofes , elle y joint incontinent l'idée de bien , & celle de mal à ce qui l'en prive. Enfuite voyant que les richesses & la puiffance humaine font les moyens ordinaires de fe rendre maître de ces objets de la concupifcence , elle commence à les regarder comme de grands biens , & par confequent elle juge heureux les riches & les grands qui les poffèdent , & malheureux les pauvres qui en font privez.

Or comme il y a une certaine excellence dans le bonheur , elle ne fepare jamais ces deux idées , & elle regarde toujours comme grands tous ceux qu'elle confidere comme heureux , & comme petits ceux qu'elle eftime pauvres & malheureux. Et c'eft la raifon du mépris que l'on fait des pauvres & de l'eftime que l'on fait des riches. Ces jugemens font fi injuftes & faux , que faint Thomas croit que c'eft ce regard d'eftime & d'admiration pour les riches , qui eft condamné fi feverement par l'Apoftre faint Jacques, lors qu'il deffend de donner un fiége plus élevé aux riches qu'aux pauvres dans les afemblées Ecclé-

clésiastiques: Car ce passage ne pouvant s'entendre à la lettre d'une défense de rendre certains devoirs extérieurs plutôt aux riches qu'aux pauvres; puis que l'ordre du monde, que la religion ne trouble point, souffre ces préférences, & que les Saints mêmes les ont pratiqués, il semble qu'on le doive entendre de cette préférence intérieure, qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds des riches, & les riches comme étant infiniment élevés au dessus des pauvres.

Mais quoy que ces idées & les jugemens qui en naissent soient faux & déraisonnables, ils sont néanmoins communs à tous les hommes qui ne les ont pas corrigés, parce qu'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous infectés. Et il arrive de là, que l'on ne forme pas seulement ces idées des riches; mais que l'on sçait que les autres ont pour eux les mêmes mouvemens d'estime & d'admiration: de sorte que l'on considère leur état non seulement environné de toute la pompe & de toutes les commodités qui y sont jointes; mais aussi de tous ces jugemens avantageux que l'on forme des riches, & que l'on connoît par les discours ordinaires des hommes & par sa propre expérience.

C'est proprement ce phantôme composé de tous les admirateurs des riches & des grands que l'on conçoit environner leur trône & les regarder avec des sentimens intérieurs de crainte, de respect, & d'abaissement; qui fait l'idole des ambitieux; pour lequel ils travaillent toute leur vie, & s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent & ce qu'ils adorent, il ne faut que considérer, que s'il n'y avoit au monde qu'un homme

me

me que pensât , & que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine , ne fussent que des statuës automates , & que de plus , ce seul homme raisonnable sçachant parfaitement que toutes ces Statuës qui lui ressembleroient exterieurement , seroient entierement privées de raison & de pensée , sçut néanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts , & d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes ; on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvemens qu'il imprimeroit à ces Statues : mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir & sa gloire dans les respects exterieurs qu'il se feroit rendre par elles ; il ne seroit jamais flatté de leurs reverences , & même il s'en lasseroit , aussi tost que l'on se lasse des marionnettes : de sorte qu'il se contenteroit ordinairement d'en tirer les services qui luy seroient necessaires , sans se soucier d'en amasser un plus grand nombre que ce qu'il en auroit besoin pour son usage.

Ce n'est donc pas les simples effets exterieurs de l'obeïssance des hommes separez de la veuë de leurs pensées , qui sont l'objet de l'amour des ambitieux , ils veulent commander à des hommes & non à des automates , & leur plaisir consiste dans la veuë des mouvemens de crainte , d'estime , d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'est ce qui fait voir que l'idée qui les occupe est aussi vaine & aussi peu solide que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains qui sont ceux qui se repaissent de loüanges , d'acclamations , d'éloges , de titres , & des autres choses de cette nature. La seule chose qui les en distingue , est la difference des mouvemens

&

& des jugemens qu'ils se plaisent d'exciter car; au lieu que les hommes vains ont pour but d'exciter des mouvemens d'amour & d'estime pour leur science, leur éloquence, leur esprit, leur adresse, leur bonté; les ambitieux veulent exciter des mouvemens de terreur, de respect, & d'abaissement sous leur grandeur, & des idées conformes à ces jugemens, par lesquels on les regarde comme terribles, élevez, puissans: Ainsi les uns & les autres mettent leur bonheur dans certaines pensées, & les autres en d'autres.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir ces vains phantômes composez des faux jugemens des hommes, donner le branle aux plus grandes entreprises, & servir de principal objet à toute la conduite de la vie des hommes.

Cette valeur si estimée dans le monde qui fait que ceux qui passent pour braves, se précipitent sans crainte dans les plus grands dangers n'est souvent qu'une effet de l'application de leur esprit à ces images vuides & creuses qui le remplissent. Peu de personnes méprisent serieusement la vie, & ceux qui semblent affronter la mort avec tant de hardiesse à une brèche ou dans une bataille, tremblent comme les autres & souvent plus que les autres, lors qu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui produit la generosité qu'ils font paroître en quelques rencontres, c'est qu'ils envisagent d'une part les railleries que l'on fait des lâches, & de l'autre, les loüanges que l'on donne aux vaillans hommes, & ce double phantême les occupant les détourne de la consideration des dangers & de la mort,

C'est par cette raison que ceux qui ont plus
sujet

ſujet de croire que les hommes les regardent, eſtant plus remplis de la veüe de ces jugemens, ſont plus vaillans & plus genereux. Ainſi les Capitaines ont d'ordinaire plus de courage que les Soldats, & les Gentils hommes que ceux qui ne le ſont pas ; parce qu'ayant plus d'honneur à perdre & à acquerir, ils en ſont auſſi plus vivement touchez. Les meſmes travaux, diſoit un grand Capitaine, ne ſont pas également pénibles à un General d'armée & à un Soldat ; parce qu'un General eſt ſoutenu par les jugemens de toute une armée qui a les yeux ſur luy, au lieu qu'un Soldat n'a rien qui le ſoutienne que l'eſperance d'une petite recompenſe & d'une baſſe reputation de bon Soldat, qui ne s'étend pas ſouvent au de-là de ſa Compagnie.

Qu'eſt ce que ſe propoſent ces gens qui bâtiſſent des maiſons ſuperbes beaucoup ou deſſus de leur condition & de leur fortune ; Ce n'eſt pas la ſimple commodité qu'ils y recherchent : cette magnificence exceſſive y nuit plus qu'elle n'y ſert, & il eſt viſible auſſi que s'ils eſtoient ſeuls au monde, ils ne prendroient jamais cette peine, non plus que s'ils croyoient, que tous ceux qui verroient leurs maiſons, n'euſſent pour eux que des ſentimens de mépris. C'eſt donc pour des hommes qu'ils travaillent, & pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leurs Palais, concevront des mouvemens de réſpect & d'admiration pour celui qui en eſt le maître : & ainſi ils ſe repreſentent à eux-meſmes au milieu de leurs Palais environnez d'une troupe de gens qui les regardent de bas en haut, & qui les jugent grands, puiffans, heureux, magnifiques ; & c'eſt pour

pour cette idée qui les remplit, qu'ils font toutes ces grandes dépenses & prennent toutes ces peines.

Pourquoy croit-on que l'on charge les Carrosses de ce grand nombre de laquais ? Ce n'est pas pour le service qu'on en tire, ils incommode plus qu'ils ne servent; mais c'est pour exciter en passant dans ceux qui les voyent, l'idée que c'est une personne de grande condition qui passe; & la vûe de cette idée qu'ils s'imaginent que l'on formera en voyant ces carrosses, satisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de mesme tous les estats, tous les emplois & toutes les professions qui sont estimées dans le monde, on trouvera que ce qui les rend agreables, & ce qui soulage les peines & les fatigues qui les accompagnent, est qu'elles presentent souvent à l'esprit l'idée des mouvemens de respect, d'estime, de crainte, d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend au contraire la Solitude ennuyeuse à la pluspart du monde, est, que les separant de la vûe des hommes, elle les separe aussi de celle de leurs jugemens & de leurs pensées. Ainsi leur cœur demeure vuide & affamé, estant privé de cette nourriture ordinaire & ne trouvant pas dans soy-mesme dequoy se remplir. Et c'est pourquoy les Philosophes Payens ont jugé la vie solitaire si insupportable, qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudroit pas posseder tous les biens du corps & de l'esprit, à condition de vivre toujours seul, & de ne parler de son bon-heur avec personne. Il n'y a que la Religion Chrétienne qui ait pû rendre la Solitude agreable, parce que portant les hom-

mes à mépriser ces vaines idées , elle leur donne en même temps d'autres objets plus capables d'occuper l'esprit , & plus dignes de remplir le cœur pour lesquels ils n'ont point besoin de la vue & du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne se termine pas proprement à connoître les penſées & les ſentimens des autres ; mais qu'il ſ'en ſervent ſeulement pour aggrandir & pour rehausſer l'idée qu'il ont d'eux-mêmes en y joignant & incorporant toutes ces idées étrangères , & ſ'imaginant par une illuſion groſſière qu'ils ſont réellement plus grands , parce qu'ils ſont dans une plus grande maiſon , & qu'il y a plus de gens qui les admirent , quoy que toutes ces choſes qui ſont hors d'eux , & toutes ces penſées des autres hommes , ne mettant rien en eux les laiſſent auſſi pauvres & auſſi miſérables qu'ils étoient auparavant.

On peut découvrir par-là ce qui rend agréable aux hommes pluſieurs choſes qui ſemblent n'avoir rien d'elles-mêmes qui ſoit capable de les divertir & de leur plaire. Car la raiſon du plaisir qu'ils y prennent , eſt que l'idée d'eux-mêmes ſe représente à eux plus grande qu'à l'ordinaire par quelque vaine circonſtance que l'on y joint.

On prend plaisir à parler des dangers que l'on a courus , parce qu'on ſe forme ſur ces accidens une idée qui nous représente à nous-mêmes , ou comme prudens , ou comme favorifés particulièrement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on eſt guery , parce qu'on ſe représente à ſoy-même , comme ayant beaucoup de force pour reſiſter aux grands maux.

On deſire remporter l'avantage en toutes choſes

ſes

ses, & mesme dans les jeux de hazard où il n'y a nulle adresse, lors mesme qu'on ne joue pas pour le gain, parce que l'on joint à son idée celle d'heureux : il semble que la fortune ait fait choix de nous, & qu'elle nous ait favoriséz comme ayant égard à nostre merite. On conçoit même ce bon-heur pretendu comme une qualité permanente, qui donne droit d'esperer à l'avenir le mesme succès ; & c'est pourquoy il y en a que les joueurs choisissent, & avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres ; ce qui est entièrement ridicule ; car on peut bien dire qu'un homme a esté heureux jusques à un certain moment ; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont esté les plus malheureux.

Ainsi l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde, n'a pour objet en effet que de vains phanômes qui l'amusent & l'occupent miserablement ; & ceux qui passent pour les plus sages, ne se repaissent aussi bien que les autres que d'illusions & de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie & leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel & subsistant ; estant vray à l'égard de tous les autres, qu'ils aiment la vanité & le neant, & qu'ils courent après la fausseté & le mensonge.

C H A P I T R E X I.

D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.

Nous avons déjà dit que la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour

nous faire entendre , fait que nous attachons tellement nos idées aux mots , que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées & de nos discours.

Car il faut remarquer que quoy-que les hommes ayant souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un Philosophe Payen a de la vertu , n'est pas la même que celle qu'en a un Theologien, & néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.

De plus , les mêmes hommes en differens âges ont considéré les mêmes choses en des manieres tres-differentes , & néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom ; ce qui fait que prononçant ce mot , ou l'entendant prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantost selon une idée , & tantost selon l'autre. Par exemple , l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en luy quelque chose , quoy que ce fût , qui faisoit qu'il se nourrissoit , & qu'il croissoit , a appelé cela *ame* , & a étendu cette idée à ce qui est de semblable , non seulement dans les animaux , mais même dans les plantes. Et ayant vû encore qu'il pensoit , il a encore appelé du nom d'*ame* ce qui estoit en luy le principe de la pensée. D'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom il a pris pour la même chose ce qui pensoit & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des operations des animaux , & à ce qui nous fait penser , qui sont deux choses entièrement differentes.

Il y a de mesme beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentimens*, lors mesme qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lors que nous usons de nos sens, comme lors que nous voyons quelque chose. La 1. est qu'il se fait de certains mouvemens dans les organes corporels, comme dans l'œil & dans le cerveau. La 2. que ces mouvemens donnent occasion à nostre ame de concevoir quelque chose, comme lors qu'en suite du mouvement qui se fait dans nostre œil par la reflexion de la lumière dans des gouttes de pluye opposée au Soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orengé. La 3. est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc-en-ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure & en une certaine distance. La premiere de ces trois choses est uniquement dans nostre corps. Les deux autres sont seulement en nostre ame, quoy qu'à l'occasion de ce qui se passe dans nostre corps. Et neanmoins nous comprenons toutes les trois, quoy que si différentes sous le mesme nom de *sens* & de *sentiment* ou de *vue*, d'*ouïe*, &c. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne se peut entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, estant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'est pas luy qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux lors que nous n'y avons pas fait réflexion. Et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en nostre ame ensuite de

ce qui se passe dans nostre œil & dans nostre cerveau. Et selon cette signification du mot de voir, c'est l'ame qui voit & non pas le corps, comme Platon le soutient, & Cicéron après luy par ces paroles: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares à sede animi perforatæ, itaque sapè aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum & videre & audire non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.* Enfin on prend les mots des sens, de la vûë, de l'ouïe, &c. pour la dernière de ces trois choses, c'est à dire pour les jugemens que nôtre ame fait ensuite des perceptions qu'elle a eues à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lors que l'on dit que les sens se trompent, comme quand ils voyent dans l'eau un baston courbé, & que le Soleil ne nous apparôist que de deux pieds de diametre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté, ny en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ny dans la seule perception de nostre ame, qui n'est qu'une simple apprehension; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant par exemple que le Soleil n'a que deux pieds de diametre, parce que la grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de nostre œil est à peu près de la mesme grandeur que celle qu'y formeroit un objet de deux pieds à une certaine distance plus proportionnée à nôtre maniere ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce

jugement

jugement dès l'enfance, & que nous y sommes tellement, accoutumés qu'il se fait au même instant que nous voyons le Soleil, sans presque aucune réflexion; nous l'attribuons à la velle, & nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches & plus éloignés de nous; quoy que ce soit nostre esprit & non nostre oeil qui juge de leur petitesse & de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables qui n'ayant qu'un même son, sont néanmoins signes d'idées entièrement différentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom équivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entr'elles, & que les hommes n'ont jamais confonduës dans leurs pensées, il est presque impossible alors qu'on s'y trompe, & qu'ils soient cause d'aucune erreur; comme on ne se trompera pas, si on a un peu de sens commun, par l'équivoque du mot de *belier*, qui signifie un animal, & un signe du Zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque est venue de l'erreur même des hommes qui ont confondu par méprise des idées différentes, comme dans le mot d'*ame*, il est difficile de s'en détromper, parce qu'on suppose que ceux qui se sont les premiers servis de ces mots les ont bien entendus; & ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais si l'idée que nous en avons est claire & distincte; & nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom, ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous un même nom.

CHAPITRE XII.

Du remede à la confusion qui naist dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots ; où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert & de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se recontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue, & de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent. Mais pour cela il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en designant par d'autres mots simples, & qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous les voulons appliquer. Comme si je veux prouver que nostre ame est immortelle, le mot d'ame estant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'auray à dire : de sorte que pour l'éviter je regarderay le mot d'ame comme si c'estoit un son qui n'eût point encore de sens, & je l'appliqueray uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant, *j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée*

C'est ce qu'on appelle la définition du nom, *definitio nominis*, dont les Geometres se servent

frutilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei*.

Car dans la définition de la chose, comme peut estre celle-cy : *L'homme est un animal raisonnable : le temps est la mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit comme *homme* ou *temps* son idée ordinaire, dans laquelle on pretend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable*, ou *mesure du mouvement*; au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déjà dit, on ne regarde que le son, & en suite on determine ce son à être signe d'une idée que l'on designe par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons icy, avec celle dont parlent quelques Philosophes, qui entendent par-là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son ethymologie. C'est dequoy nous pourrions parler en un autre endroit. Mais icy on ne regarde au contraire que l'usage particulier auquel celui qui définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée; sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le mesme sens.

Et de-là il s'ensuit, 1. Que les définitions de noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point. Car chaque son estant indifférent de soy-mesme & par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis pour mon usage particulier, & pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose; sans mélange d'aucune autre. Mais il en est tout autrement de la définition des choses. Car il ne dépend point de la

volonté des hommes, que les idées compren-

nent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent ; de sorte que si en les voulant définir nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

Ainsi pour donner un exemple de l'un & de l'autre ; si dépouillant le mot *parallélograme* de toute signification je l'applique à signifier un triangle ; cela m'est permis , & je ne commets en cela aucune erreur ; pourvu que je ne le prenne qu'en cette sorte ; & je pourray dire alors qu'un parallélograme a trois angles égaux à deux droits ; mais si laissant à ce mot la signification & son idée ordinaire , qui est de signifier une figure dont les costez sont paralleles , je venois à dire que le parallélograme est une figure à trois lignes , parce que ce seroit alors une définition de chose , elle seroit tres-fausse , étant impossible qu'une figure à trois lignes ait ses côtez paralleles.

Il s'ensuit en second lieu , que les définitions des noms ne peuvent pas être contestées par celle mesme qu'elles sont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit luy avoir donnée ; ny qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme , après nous en avoir avertis ; mais pour les définitions des choses , on a souvent droit de les contester , puis qu'elles peuvent être fausses comme nous l'avons montré.

Il s'ensuit troisièmement que toute définition de nom ne pouvant être contestée , peut être prise pour principe ; au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes , & sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité , & par conséquent elles

ont

ont besoin d'estre prouvées comme d'autre propositions, & ne doivent point estre supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes comme des axiomes.

Neanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut estre prise pour principe, a besoin d'explication. Car cela n'est vray qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a désignée ne puisse estre appelée du nom qu'on luy a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ny croire pour cela seul qu'on luy a donné un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car par exemple, je puis définir le mot de *chimere*, en disant, j'appelle chimere ce qui implique contradiction. Et cependant il ne s'ensuivra pas de là que la chimere soit quelque chose. De mesme, si un Philosophe me dit, j'appelle pezanteur le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse, je ne contesteray pas cette définition, au contraire je la recevray volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je luy nieray que ce qu'il entend par ce mot de pezanteur soit quelque chose de réel, parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ay voulu expliquer cecy un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le premier est de confondre la définition de la chose avec la définition du nom, & d'attribuer à la premiere ce qui ne convient qu'à la dernière. Car ayant fait à leur fantaisie cent définitions non de nom mais de chose, qui sont tres-fausSES, & qui n'expliquent point du tout la vraye nature des choses, ny les idées que nous en avons.

naturellement, ils veulent ensuite que l'on considère ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire, & si quelqu'un les leur nie, comme elles sont très-niées, il prétend qu'on ne mérite pas de disputer avec eux.

Le 2. abus est, que ne se servant presque jamais de définition de noms, pour en ôter l'obscurité & les fixer à de certaines idées désignées clairement, ils les laissent dans leur confusion; d'où il arrive que la plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux, ce qui se reconnoîtroit facilement si on avoit défini les noms. Ainsi les Philosophes croient d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier; & en effet ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais en les définissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud. & par le mot de pesant. Que s'ils répondent que par chaud ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pesant ce qui tombe en bas n'étant point soutenu; ils ont raison de dire qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante. Mais s'ils entendent par chaud ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par pesant ce qui a en soi un principe intérieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoy-que ce.

ce soit ; il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire , mais tres-obscuré , pour ne pas dire tres-fausse , que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud ; & qu'une pierre soit pezante ; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de chaleur par l'impression qu'il fait sur nostre corps ; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en luy qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu. Et il est de même fort clair qu'une pierre descend en bas quand on-la laisse ; mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-mesme , sans que rien la pousse en bas.

Voilà donc la grande utilité de la définition des noms , de faire comprendre nettement dequoy il s'agit , afin de ne pas disputer inutilement sur des mots que l'un entend d'une façon & l'autre de l'autre , comme on fait si souvent, mesme dans les discours ordinaires.

Mais outre cette utilité il y en a encore une autre. C'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose , qu'en y employant beaucoup de mots pour la designer. Or il seroit importun , sur tout dans les livres de science , de repeter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoy ayant fait comprendre la chose par tous ces mots , on attache à un seul mot l'idée qu'on a conceüe , qui par ce moyen tient lieu de toutes les autres. Ainsi ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également , pour éviter de repeter souvent tous ces termes , on donne un nom à cette propriété , en disant ; j'appelle tout nombre qui est divisible en deux également , nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a définy ,

a définy , il faut substituer mentalement la définition à la place du définy ; & avoir cette définition si présente , qu'aussi-tôt qu'on nomme par exemple le nombre pair , on entende précisément que c'est celui qui est divisible en deux également , & que ces deux choses soient tellement jointes & inseparables dans la pensée , qu'aussi-tôt que le discours en exprime l'une , l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes , comme font les Geometres avec tant de soin , ne le font que pour abréger le discours , que de si frequentes circumlocutions rendroient ennuyeux. *Ne assidue circumloquendo moras faciamus* , comme dit S. Augustin ; mais ils ne le font pas pour abréger les idées des choses dont ils discourent ; parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entière aux termes courts , qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit ;

CHAPITRE XIII.

Observations importantes touchant la définition des noms.

A Prés avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms , & combien elles sont utiles & nécessaires , il est important de faire quelques observations sur la manière de s'en servir , afin de n'en pas abuser.

La 1. est , qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots , parce que souvent cela seroit inutile , & qu'il est mesme impossible de le faire. Je dis qu'il seroit souvent inutile de définir de certains noms. Car lors que l'idée que les hommes

mes ont de quelque chose est distincte, & que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il seroit inutile de le définir, puis qu'on a déjà la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché à une idée claire & distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée, de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la même sorte par tous ceux qui s'en servent, ou s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair; & ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots *d'estre*, de *pensée*, d'*étendue*, d'*égalité*, de *durée* ou de *temps*, & autres semblables. Car encore que quelques-uns obscurcissent l'idée du temps par diverses propositions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions, comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité & la postériorité; néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du temps, & n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent. Et ainsi les sçavans & les ignorans entendent la même chose, & avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire une lieue, qu'une tortue.

Je dis de plus qu'il seroit impossible de définir tous les mots. Car pour définir un mot on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot; & si on vouloit encore définir les mots dont on se seroit servy pour l'explication de celui-là, on en auroit encore.

encore besoin d'autres, & ainsi à l'infiny. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs qu'on ne définisse point : & ce seroit un aussi grand défaut de vouloir trop définir, que de ne pas assez définir, parce que par l'un & par l'autre on tomberoit dans la confusion que l'on pretend éviter.

La seconde observation est, qu'il ne faut point changer les définitions déjà reçues, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire, car il est toujours plus facile de faire entendre un mot lorsque l'usage déjà reçu, au moins parmy les sçavans, l'a attaché à une idée, que lors qu'il l'y faut attacher de nouveau, & le détacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoustumé de le joindre. C'est pourquoy ce seroit une faute de changer les définitions reçues par les Mathématiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqueune d'embrouillée, & dont l'idée n'auroit pas esté designée assez nettement comme peut estre celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La troisiéme observation est, que quand on est obligé de définir un mot, on doit autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens-tout-à-fait éloignez de ceux qu'ils ont, & qui pourroient mesme estre contraires à leur ethymologie ; comme qui diroit, j'appelle parallelograme une figure terminée par trois lignes ; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens de l'un de ces sens, pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiant dans l'usage commun, & le sentiment que nous avons, & une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout à-fait semblable à ce que nous sentons : pour évi-

ter cette ambiguïté ; je puis me servir du nom de chaleur , en l'appliquant à l'une de ces idées , & le détachant de l'autre ; comme si je dis, j'appelle chaleur le sentiment que j'ay quand je m'approche du feu, & donnant à la cause de ce sentiment ou un nom tout-à-fait différent, comme seroit celui d'ardeur , ou ce mesme nom avec quelque addition qui le détermine & qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment , comme qui diroit chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est, que les hommes ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement ; & ainsi leur ancienne idée revenant toujours , leur fait aisément oublier la nouvelle que vous leur voulez donner en définissant ce mot : de sorte qu'il seroit plus facile de les accoutumer à un mot qui ne signifieroit rien du tout , comme qui diroit , j'appelle bara une figure terminée par trois lignes ; que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallelograme* de l'idée d'une figure dont les costez oppoiez sont paralleles , pour luy faire signifier une figure dont les costez ne peuvent estre paralleles.

C'est un défaut dans lequel sont tombez tous les Chymistes , qui ont pris plaisir de changer les noms à la plupart des choses dont ils parlent, sans aucune utilité , & de leur en donner qui signifient déjà d'autres choses qui n'ont nul véritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques uns de faire des raisonnemens ridicules , comme est celui d'une personne qui s'imaginant que la peste estoit un mal saturnien , pretendoit qu'on avoit guery des pestiferez en leur pendant au col un morceau de plomb , que les Chymistes appellent
Saturne.

Saturne , sur lequel on avoit gravé un jour de Samedy, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les Astronomes se servent pour marquer cette Planette , comme si des rapports arbitraires & sans raison entre le plomb & la Planette de Saturne , & entre cette mesme Planette & le jour du Samedy , & la petite marque dont on la designe, pouvoient avoir des effets réels, & guerrir effectivement des maladies.

Mais ce qu'il y a de plus insupportable dans ce langage des Chymistes, est la profanation qu'ils font des plus sacrez mysteres de la Religion ; pour servir de voile à leurs pretendus secrets ; jusques là mesme qu'il y en a qui ont passé jusques à ce point d'impiété , que d'appliquer ce que l'Ecriture dit des vrais Chrétiens , qu'ils sont la race choisie , le Sacerdoce royal , la nation sainte , le peuple que Dieu s'est acquis , & qu'il a appelé des tenebres à son admirable lumiere , à la chimerique Confrerie des Rose-crois , qui sont selon eux , des Sages qui sont parvenus à l'immortalité bien-heureuse, ayant trouvé le moyen par la pierre philosophale de fixer leur ame dans leurs corps ; d'autant , disent-ils , qu'il n'y a point de corps plus fixe & plus incorruptible que l'or. On peut voir ces rêveries & beaucoup d'autres semblables dans l'Examen qu'a fait M. Gassendy de la Philosophie de Flud, qui font voir qu'il n'y a gueres de plus mauvais caractère d'esprit que celui de ces écrivains énigmatiques , qui s'imaginent que les pensées les moins solides, pour ne pas dire les plus fausses & les plus impies, passeront pour de grands mysteres , estant revêtues des manieres de parler inintelligibles au commun des hommes.

CHAPITRE XIV.

D'une autre sorte de définitions de noms , par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.

TOUT ce que nous avons dit des définitions de noms , ne se doit entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier : & c'est ce qui les rend libres & arbitraires , parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il luy plaist pour exprimer ses idées , pourveu qu'il en avertisse. Mais comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage , & non pas de celuy des autres , chacun a bien droit de faire un dictionnaire pour soy ; mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres , ny d'expliquer leurs paroles par les significations particulières qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoy quand on n'a pas dessein de faire connoître simplement en quel sens on prend un mot ; mais qu'on pretend expliquer celuy auquel il est communément pris , les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires ; mais elles sont liées & astreintes à représenter non la verité des choses ; mais la verité de l'usage , & on les doit estimer fausses , si elles n'expriment pas véritablement cet usage , c'est à dire , si elles ne joignent pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'estre contestées , puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or quoy que ces sortes de définitions de mots sem-

semblent estre le partage des Grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les Dictionnaires, qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, néanmoins l'on peut faire sur ce sujet plusieurs reflexions tres importantes pour l'exactitude de nos jugemens.

La premiere, qui sert de fondement aux autres, est que les hommes ne considerent pas souvent toute la signification des mots, c'est à dire que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, & que lors qu'on en veut expliquer la signification, on ne represente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car signifier dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans nostre esprit en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeller accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoyque l'esprit en recoive l'impression.

Par exemple, si l'on dit à une personne; Vous en avez menty, & que l'on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la mesme chose que si on luy disoit; Vous sçavez le contraire de ce que vous dites. Mais outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage une idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celuy qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuses & offensantes.

Quelquefois ces idées accessoires ne sont pas attachées aux mots par un usage commun; mais elles

elles y sont seulement jointes par celuy qui s'en fert. Et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, & par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvemens, des jugemens, & des opinions de celuy qui parle.

C'est pourquoy si celuy qui disoit qu'il falloit prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celuy qui écoute, vouloit dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignoroit une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mesmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flater, voix pour reprendre : Souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusques aux oreilles de celuy à qui on parle, mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce ; & personne ne trouveroit bon qu'un laquais que l'on reprend un peu fortement, répondit, Monsieur, parlez plus bas, je vous entens bien : parce que le ton fait partie de la reprimende, & est nécessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mesmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent. Et c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la mesme chose, les unes sont injurieuses, les autres douces, les autres modestes, les autres impudentes, les unes honnestes, & les autres deshonestes : parce qu'outre cette idée principale en quoy elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées
qui

qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir une injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de changer les substantifs en adjectifs : de sorte que si l'on les accusez, d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les a appellez ignorans ou imposteurs ; ce qui n'est pas raisonnable ; ces mots ne signifiant pas la mesme chose. Car les mots adjectifs d'ignorant ou d'imposteur, outre la signification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée de mépris, au lieu que ceux d'ignorance & d'imposture marquent la chose telle qu'elle est, sans l'aigrir ny l'adoucir ; & l'on en pourroit trouver d'autres qui signifieroient la mesme chose d'une maniere qui enfermeroit de plus une idée adoucissante, & qui témoigneroit qu'on desire épargner celuy à qui on fait ces reproches. Et ce sont ces manieres que choisissent les personnes sages & moderées, à moins qu'ils n'ayent quelque raison particulière d'agir avec plus de force.

C'est encore par là qu'on peut reconnoître la différence du stile simple & du stile figuré, & pourquoy les mesmes pensées, nous paroissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure, que si elles estoient renfermées dans des expressions toutes simples. Car cela vient de ce que les expressions figurées signifient outre la chose principale, le mouvement & la passion de celuy qui parle, & impriment ainsi l'une & l'autre idée dans l'esprit, au lieu que l'expression simple ne marque que la verité toute nue.

Par exemple, si ce demy vers de Virgile : *Vfque adeone mori miserum est !* estoit exprimé simplement & sans figure de cette sorte : *Non est*

est usque adeo mori miserum : Il est sans doute qu'il auroit beaucoup moins de force. Et la raison en est, que la premiere expression signifie beaucoup plus que la seconde. Car elle n'exprime pas seulement cette pensée, que la mort n'est pas un si grand mal que l'on croit; mais elle représente de plus l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, & qui l'envisage sans effroy : image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe. Ainsi il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'ame s'instruit par les images des vérités; mais elle ne s'émeut guere que par l'image des mouvemens.

Si vis me flere, dolendum est

Primum ipse tibi.

Mais comme le stile figuré signifie ordinairement avec les choses les mouvemens que nous ressentons en les concevant & en parlant, on peut juger par là de l'usage que l'on en doit faire, & qu'ils sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matieres purement speculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, & qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit. Car puisque les figures expriment les mouvemens de nostre ame, celles que l'on met en des sujets où l'ame ne s'émeut point, sont des mouvemens contre la nature, & des espèces de convulsions : C'est pourquoy il n'y a rien de moins agreable que certains Predicateurs qui s'écrient indifferemment sur tout, & qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnemens Philosophiques, que sur les veritez les plus étonnantes & les plus necessaires pour le salut.

Et au contraire, lorsque la matiere que l'on trait-

traicte est telle qu'elle nous doit raisonnablement toucher, c'est un defect d'en parler d'une maniere seiche, froide, & sans mouvement, parce que c'est un defect de n'estre pas touché de ce qu'on l'on doit.

Ainsi les veritez divines n'estant pas proposées simplement pour estre connues; mais beaucoup plus pour estre aimées; reverées, & adorées par les hommes; il est sans doute que la maniere noble, élevée & figurée dont les Saints Peres les ont traitées, leur est bien plus proportionnée qu'un stile simple & sans figure comme celui des Scholastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces veritez, mais qu'elle nous les presente aussi les sentimens d'amour & de reverence, avec lesquels les Peres en ont parlé; & que portant ainsi dans nostre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable: au lieu que le stile Scholastique estant simple, & ne contenant que les idées de la verité toute nue, est moins capable de produire dans l'ame les mouvemens de respect & d'amour que l'on doit avoir pour les veritez Chrétiennes: ce qui le rend en ce point non seulement moins utile; mais aussi moins agreable, le plaisir de l'ame consistant plus à sentir des mouvemens, qu'à acquerir des connoissances.

Enfin, c'est par cette mesme remarque qu'on peut resoudre cette question celebre entre les anciens Philosophes; s'il y a des mots deshonnés; & que l'on peut refuter les raisons des Stoïciens, qui vouloient qu'on se pût servir indifferemment des expressions qui sont estimées ordinairement infames & impudentes.

Ils pretendent, dit Ciceron dans une lettre qu'il a faite

a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ny honteuses. Car ou l'infamie (disent-ils) vient des choses, ou elle est dans les paroles. Elle ne vient pas simplement des choses, puis qu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles qui ne passent point pour deshonestes. Elle n'est pas aussi dans les paroles considerées comme sons; puis qu'il arrive souvent, comme Ciceron le montre, qu'un mesme son signifiant diverses choses, & estant estimé deshoneste dans une signification, ne l'est point en une autre.

Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité, qui ne naist que de ce que les Philosophes n'ont pas assez consideré ces idées accessoiress que l'esprit joint aux idées principales des choses. Car il arrive de là qu'une mesme chose peut estre exprimée honnestement par un son, & deshonestement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelque autre idée qui en couvre l'infamie, & si l'autre au contraire la presente à l'esprit d'une maniere impudente. Ainsi les mots d'adultere, d'inceste, de peché abominable, ne sont pas infames, quoy qu'ils representent des actions tres-infames; parce qu'ils ne les representent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes: de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions, que les actions mesmes: au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, & plutôt comme plaisantes que comme criminelles, & qui y joignent même une idée d'impudence & d'effronterie. Et ce sont ces mots-là qu'on appelle infames & deshonestes.

Il en est de mesme de certains tours par lesquels on exprime honnestement des actions, qui

quoy que legitimes tiennent quelque chose de la corruption de la nature. Car ces tours sont en effet honnestes, parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses; mais aussi la disposition de celui qui en parle de cette sorte, & qui témoigne par la retenue qu'il les envisage avec peine, & qu'il les couvre autant qu'il peut & aux autres & à soy-même. Au lieu que ceux qui en parleroient d'une autre maniere, feroient paroître qu'ils prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets; & ce plaisir estant infame, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimez contraires à l'honnesteté.

C'est pourquoy il arrive aussi quelquefois qu'un même mot est estimé honneste en un temps, & honteux en un autre. Ce qui a obligé les docteurs Hebreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots Hebreux à la marge, pour estre prononcez par ceux qui la liroient au lieu de ceux dont l'Ecriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lors que les Prophetes, s'en sont servis, n'étoient point deshonnêtes, parce qu'ils estoient liez avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenue & avec pudeur: mais depuis, cette idée en ayant esté separée, & l'usage y en ayant joint un autre d'impudence & d'effronterie, ils sont devenus honteux: & c'est avec raison que pour ne frapper pas l'esprit de cette mauvaise idée, les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoy qu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi c'estoit une mauvaise défense à un Auteur que la profession Religieuse obligeoit à une exacte modestie, & à qui on avoit reproché avec raison de s'estre servy d'un mot peu hon-

neste pour signifier un lieu infame, d'alleguer que les Peres n'avoient pas fait difficulté de se servir de celui de *Iupanar*, & qu'on trouvoit souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, & d'autres qu'on auroit peine à souffrir en nostre langue. Car la liberté avec laquelle les peres se sont servis de ces mots; luy devoit faire connoître qu'ils n'estoient pas estimez honneux de leur temps, c'est à dire, que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infames: & il avoit tort de conclure de là qu'il luy fust permis de se servir de ceux qui sont estimez deshonnestes en nostre langue; parce que ces mots ne signifient pas en effet la mesme chose que ceux dont les Peres se sont servis, puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence.

Ces idées accessoires étant donc si considerables, & diversifiant si fort les significations principales, il seroit utile que ceux qui font des Dictionnaires les marquassent, & qu'ils avertisent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnestes, des-honnestes; ou plutost qu'ils retranchassent entierement ces derniers, étant toujours plus utile de les ignorer que de les sçavoir.

CHAPITRE XV.

Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.

ON peut encore comprendre sous le mot d'idées accessoires, une autre sorte d'idée que

l'esprit ajoute à la signification précise des termes par une raison particulière. C'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot, il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse & trop generale. Mais portant la veüe plus loin, il en prend occasion de considerer encore dans l'objet qui luy est representé, d'autres attributs & d'autres faces, & de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particulièrement dans les pronoms demonstratifs, quand au lieu du nom propre, on se sert du neutre *hoc*, cecy, car il est clair que cecy signifie cette chose, & que *hoc*, signifie *hac res*, *hoc negotium*. Or le mot de chose, *res*, marque un attribut très-general & très-confus de tout objet, n'y ayant que le neant à quoy on ne puisse appliquer le mot de chose.

Mais comme le pronom demonstratif *hoc*, ne marque pas simplement la chose en elle-mesme, & qu'il la fait concevoir comme presente, l'esprit n'en demeure pas à ce seul attribut de chose; il y joint d'ordinaire quelques autres attributs distincts: ainsi quand l'on se sert du mot de cecy, pour monstrier un diamant, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose presente, mais il y ajoute les idées de corps dur & éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées tant la premiere & principale que celle que l'esprit y ajoute, s'excitent par le mot de *hoc* appliqué à un diamant. Mais elles ne s'y excitent pas de la mesme maniere; car l'idée de l'attribut de chose presente s'y excite comme la propre signification du mot, & ces autres s'excitent comme des idées que l'esprit conçoit liées & identifiées avec cette premiere & prin-

& principale idée , mais qui ne sont pas marquées précisément par le pronom *hoc*. C'est pourquoy selon que l'on employe le terme de *hoc* en des matieres différentes , les additions sont différentes. Si je dis *hoc* en montrant un diamant , ce terme signifiera toujours *cette chose* , mais l'esprit y suppléera & ajoutera qui est un diamant , qui est un corps dur & éclatant : si c'est du vin , l'esprit y ajoutera les idées de la liquidité , du goust & de la couleur du vin , & ainsi des autres choses.

Il faut donc bien distinguer ces idées ajoutées des idées signifiées ; car quoy-que les unes & les autres se trouvent dans un mesme esprit , elles ne s'y trouvent pas de la mesme sorte. Et l'esprit qui ajoute ces autres idées plus distinctes , ne laisse pas de concevoir que le terme de *hoc* , ne signifie de soy-mesme qu'une idée confuse , qui quoy-que jointe à des idées plus distinctes demeure toujours confuse.

C'est par là qu'il faut démeler une chicane importune que les Ministres ont rendue celebre , & sur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur sens de figure dans l'Eucharistie , & l'on ne doit pas s'étonner que nous nous servions icy de cette remarque pour éclaircir cet argument , puis qu'il est plus digne de la Logique que de la Théologie.

Leur prétention est , que dans cette proposition de Jesus-Christ *Cecy est mon Corps* , le mot de *cecy* signifie le Pain. Or disent-ils , le Pain ne peut estre réellement le Corps de Jesus-Christ , donc la proposition de Jesus-Christ ne signifie point *cecy est réellement mon Corps*.

Il n'est pas question d'examiner icy la mineure , & d'en faire voir la fausseté ; on l'a fait

ailleurs, & il ne s'agit que de la majeure par laquelle ils soutiennent que le mot de *cecy* signifie le Pain; & il n'y a qu'à leur dire sur cela selon le principe que nous avons ébably, que le mot de *Pain* marquant une idée distincte, n'est point précisément ce qui répond au terme de *hoc*, qui ne marque que l'idée confuse de chose présente, mais qu'il est bien vray que Jesus-Christ en prononçant ce mot, & ayant en mesme-temps appliqué ses Apôtres au Pain qu'il tenoit entre ses mains, ils ont vray-semblablement ajouté à l'idée confuse de *chose présente* signifiée par le terme de *hoc*, l'idée distincte de Pain, qui estoit seulement excitée, & non précisément signifiée par ce terme.

Ce n'est que le manque d'attention à cette distinction nécessaire entre les idées excitées, & les idées précisément signifiées, qui fait tout l'embaras des Ministres. Ils font mille efforts inutiles pour montrer que Jesus-Christ montrant du Pain, & les Apôtres le voyant & y étant appliquez par le terme de *hoc*, ils ne pouvoient pas ne pas concevoir du Pain: on leur accorde qu'ils concurent apparemment du Pain, & qu'ils eurent sujet de le concevoir; il ne faut point tant faire d'efforts pour cela: il n'est pas question s'ils concurent du Pain, mais comment ils le concurent.

Et c'est sur quoy on leur dit que s'ils concurent c'est à dire s'ils eurent dans l'esprit l'idée distincte de Pain, ils ne l'eurent pas comme signifiée par le mot de *hoc*, ce qui est impossible, puisque ce terme ne signifiera jamais qu'une idée confuse, mais ils l'eurent comme une idée ajoutée à cette idée confuse & excitée par les circonstances.

On verra dans la suite l'importance de cette remarque. Mais il est bon d'ajouter icy que

cette

cette distinction est si indubitable , que lors même qu'ils entreprennent de prouver que le terme de *cecy* signifie du Pain , ils ne font autre chose que l'établir. *Cecy* , dit un Ministre , qui a parlé le dernier sur cette matiere *ne signifie pas seulement cette chose presente , mais cette chose presente que vous sçavez qu'est du Pain*. Qui ne voit dans cette proposition que ces termes , *que vous sçavez qu'est du Pain* , sont bien ajoûtez au mot de *chose presente* par une proposition incidente , mais ne sont pas signifiez précisément par le mot de *chose presente* , le sujet d'une proposition ne signifiant pas la proposition entière : & par consequent dans cette proposition qui a le même sens , *cecy que vous sçavez qui est du Pain* , le mot de Pain est bien ajoûté au mot de *cecy* , mais n'est pas signifié par le mot de *cecy*.

Mais qu'importe , diront les Ministres , que le mot de *cecy* signifie précisément le Pain , pourvu qu'il soit vray que les Apôtres conçurent que ce que Jesus-Christ appelle *cecy* estoit du Pain.

Voicy à quoy cela importe , c'est que le terme de *cecy* ne signifiant de soy-même que l'idée précise de *chose presente* , quoy que déterminée au Pain par les idées distinctes que les Apôtres y ajoûterent , demeura toujours capable d'une autre determination & d'estre lié avec d'autres idées , sans que l'esprit s'aperçût de ce changement d'objet. Et ainsi quand Jesus-Christ prononça de *cecy* ; que c'estoit son Corps , les Apôtres n'eurent qu'à retrancher l'addition qu'ils y avoient faite par les idées distinctes de Pain , & retenant la même idée de *chose presente* , ils conçurent après la proposition de Jesus Christ achevée que cette chose presente estoit maintenant

nant le corps de Jesus-Christ; ainsi ils lierent le mot de *hoc*, *cecy*, qu'ils avoient joint au Pain par une proposition incidente, avec l'attribut de Corps de Jesus-Christ. L'attribut de Corps de Jesus-Christ, les obligea bien de retrancher les idées ajoutées, mais il ne leur fit point changer l'idée précisément marquée par le mot de *hoc*, & ils conçurent simplement que c'estoit le Corps de Jesus-Christ. Voilà tout le mystere de cette proposition qui ne naît pas de l'obscurité des termes, mais du changement operé par Jesus-Christ, qui fit que ce sujet *hoc* a eu deux différentes déterminations au commencement & à la fin de la proposition, comme nous l'expliquerons dans le second Livre en traitant de l'unité de confusion dans les sujets.

SECONDE PARTIE.

DE LA

LOGIQUE

Contenant les reflexions que les hommes
ont faites sur leurs jugemens.

CHAPITRE PREMIER.

Des Mots par rapport aux Propositions.



OMME nous avons deffoin d'ex-
pliquer icy les diverses remarques
que les hommes ont faites sur leurs
jugemens, & que ces jugemens
sont des propositions qui sont com-
posées de diverses parties: Il faut

commencer par l'explication de ces parties, qui
sont principalement les Noms, les Pronoms,
& les Verbes.

Il est peu important d'examiner si c'est à la
Grammaire ou à la Logique d'en traiter, &
il est plus court de dire que tout ce qui est
utile à la fin de chaque art luy appartient, soit
que la connoissance luy en soit particuliere,
soit qu'il y ait aussi d'autres arts & d'autres
sciences qui s'en servent.

Or certainement il est de quelque utilité pour
la fin de la Logique, qui est de bien penser,
d'entendre les divers usages des sons qui sont
destinez à signifier les idées, & que l'esprit a
de coûtume d'y lier si étroitement que l'une ne
se conçoit gueres sans l'autre; en sorte que l'i-

dée de la chose excite l'idée du son, & l'idée du son celle de la chose.

On peut dire en general sur ce sujet, que les mots sont des sons distincts & articulez, dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit.

Et comme ce qui s'y passe se réduit à concevoir, juger, raisonner & ordonner, ainsi que nous l'avons déjà dit, les mots servent à marquer toutes ces opérations, & pour cela on en a inventé principalement de trois sortes qui y sont essentiels, dont nous nous contenterons de parler, sçavoir les Noms, les Pronoms & les Verbes qui tiennent la place des Noms, mais d'une manière différente, & c'est ce qu'il faut expliquer icy plus en détail.

DES NOMS.

Les objets de nos pensées étant, comme nous avons déjà dit, ou des choses ou des manières de choses. Les mots destinez à signifier tant les choses que les manières, s'appellent *Noms*.

Ceux qui signifient les choses, s'appellent *Noms substantifs*, comme *terre, soleil*. Ceux qui signifient les manières, en marquant en même temps le sujet auquel elles conviennent, s'appellent *Noms adjectifs*, comme *bon, juste, rond*.

C'est pourquoy quand par une abstraction de l'esprit on conçoit ces manières sans les rapporter à un certain sujet, comme elles subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mêmes, elles s'expriment par un mot substantif, comme *sagesse, blancheur, couleur*.

Et au contraire, quand ce qui est de soy-même substance & chose vient à être conçu par rapport à quelque sujet, les mots qui les signi-

fient

fient en cette maniere, deviennent adjectifs, comme *humain*, *charnel*; & en dépouillant ces adjectifs formez des Noms de substance de leur rapport, on en fait de nouveaux substantifs; ainsi après avoir formé du mot substantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le substantif *humanité*.

Il y a des Noms qui passent pour substantifs en Grammaire, qui sont des veritables adjectifs, comme *Roy*, *Philosophe*, *Medecin*, puisqu'ils marquent une maniere d'estre, ou mode dans un sujet. Mais la raison pourquoy ils passent pour substantifs, c'est que comme ils ne conviennent qu'à un seul sujet, on sous-entend toujours cet unique sujet sans qu'il soit besoin de l'exprimer.

Par la même raison ces mots *le rouge*, *le blanc*, &c. sont veritables adjectifs, parce que le rapport est marqué; mais la raison pourquoy on n'exprime pas le substantif auquel ils se rapportent, c'est que c'est un substantif general qui comprend tous les sujets de ces modes, & qui est par là unique dans cette generalité. Ainsi *le rouge*, c'est toute chose rouge, *le blanc*, toute chose blanche; ou comme l'on dit en Geometrie, c'est une chose rouge *quelconque*.

Les adjectifs ont donc essentiellement deux significations; l'une distincte, qui est celle du mode ou maniere; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais quoyque la signification du mode soit plus distincte, elle est pourtant indirecte; & au contraire, celle du sujet, quoyque confuse, est directe. Le mot de *blanc*, *candidum*, signifie directement, mais confusément, le sujet; & indirectement, quoyque distinctement, *la blancheur*.

L'usage des Pronoms est de tenir la place des Noms, & de donner moyen d'en éviter la répétition qui est ennuyeuse. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'en tenant la place des Noms ils fassent entièrement le même effet sur l'esprit. Cela n'est nullement vrai ; au contraire, ils ne remédient au dégoût de la répétition que parce qu'ils ne représentent les Noms que d'une manière confuse. Les Noms découvrent en quelque sorte les choses à l'esprit, & les Pronoms les présentent comme voilées, quoique l'esprit sente pourtant que c'est la même chose que celle qui est signifiée par les Noms. C'est pourquoy il n'y a point d'inconvenient que le Nom & le Pronom soient joints ensemble : *Tu Phœdria, Ecce ego Joannes.*

DES DIVERSES SORTES DE PRONOMS.

Comme les hommes ont reconnu qu'il étoit souvent inutile & de mauvaise grace de se nommer soy-même, ils ont introduit le Pronom de la première personne pour mettre en la place de celui qui parle : *Ego, moy, je*, pour n'estre pas obligé de nommer celui à qui on parle, ils ont trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appelé Pronom de la 2. personne, *toy ou vous.*

Et pour n'estre pas obligé de repeter les Noms des autres personnes & des autres choses dont on parle, ils ont inventé les Pronoms de la troisième personne, *ille, illa, illud*, entre lesquels il y en a qui marquent, comme au doigt, la chose dont on parle, & qu'à cause de cela on nomme démonstratifs *hic, iste, celui-cy, celui-là.*

Il y en a aussi un qu'on nomme Reciproque, parce qu'il marque un rapport d'une chose à soy-même.

même. C'est le Pronom *sui*, *sibi*, *se*, *Caton s'est tué*.

Tous les Pronoms ont cela de commun comme nous avons déjà dit, qu'ils marquent confusément le Nom dont ils tiennent la place. Mais il y a cela de particulier dans le Neutre de ces Pronoms *illud*, *hoc*, lorsqu'il est mis absolument, c'est à dire, sans nom exprimé, qu'au lieu que les autres genres *hic*, *hæc*, *ille*, *illa*, se peuvent rapporter & se rapportent presque toujours à des idées distinctes qu'ils ne marquent néanmoins que confusément; *illum expirantem flammæ* c'est à dire, *illum Ajacem*: *His ego nec metas, rerum, nec tempora ponam*, c'est à dire, *Romanis*. Le Neutre au contraire se rapporte toujours à un nom général & confus: *hoc erat in votis*, c'est à dire, *hæc res*; *hoc negotium erat in votis*: *hoc erat alma parens*, &c. Ainsi il y a une double confusion dans le Neutre, sçavoir celle du Pronom, dont la signification est toujours confuse, & celle du mot *negotium chose*, qui est encore aussi générale & aussi confuse.

DU PRONOM RELATIF.

Il y a encore un autre Pronom qu'on appelle Relatif, *qui*, *quæ*, *quod*, *quæ*, *lequel*, *laquelle*. Ce Pronom Relatif à quelque chose de commun avec les autres Pronoms, & quelque chose de propre.

Ce qu'il a de commun, est qu'il se met au lieu du nom, & en excite une idée confuse.

Ce qu'il a de propre, est que la proposition dans laquelle il entre, peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une proposition, & former ainsi une de ces propositions ajoutées ou incidentes, dont nous parlerons plus bas avec plus

plus d'étendue, Dieu *qui est bon*, le monde *qui est visible*.

Je suppose icy qu'on entend ces termes de sujet & d'attribut des propositions quoy-qu'on ne les ait pas encore expliquées expressement, parce qu'ils sont si communs qu'on les entend ordinairement avant que d'avoir étudié la Logique : Ceux qui ne les entendraient pas, n'auront qu'à recourir au lieu où l'on en marque le sens.

On peut résoudre par là cette question, quel est le sens précis du mot *que* lorsqu'il suit un Verbe, & qu'il semble ne se rapporter à rien. *Jean répondit qu'il n'estoit pas le Christ. Pilate dit qu'il ne trouvoit point de crime en Jesus-Christ.*

Il y en a qui en veulent faire un Adverbe aussi bien que du mot *quod* que les Latins prennent quelquefois au même sens qu'à nostre *que* François, quoy que rarement : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, dit Cicéron.

Mais la vérité est que les mots *que*, *quod* ne sont autre chose que le Pronom Relatif, & qu'ils en conservent le sens.

Ainsi dans cette proposition, *Jean répondit qu'il n'estoit pas le Christ*, ce *que* conserve l'usage de lier une autre proposition, sçavoir, *n'estoit pas le Christ*, avec l'attribut enfermé dans le mot de *répondit*, qui signifie *fuit respondens*.

L'autre usage, qui est de tenir la place du nom & de s'y rapporter, y paroît à la vérité beaucoup moins ; ce qui a fait dire à quelques personnes habiles que ce *que* en estoit entièrement privé dans cette occasion. On pourroit dire néanmoins qu'il le retient aussi. Car en disant que *Jean répondit*, on entend *qu'il fit une réponse*, &

& c'est à cette idée confuse de réponse que se rapporte ce *que*. De même quand Cicéron dit : *Non tibi obijcio, quod hominem spoliasti*. Le *quod* se rapporte à l'idée confuse de chose objectée, formée par le mot d'*obijcio*. Et cette chose objectée conçue d'abord confusément, est ensuite particularisée par la proposition incidente, liée par le *quod*. *Quod hominem spoliasti*.

On peut remarquer la même chose dans ces questions : *Je suppose que vous serez sage. Je vous dis que vous avez tort*. Ce terme, *je dis*, fait concevoir d'abord confusément une chose dite, & c'est à cette chose dite que se rapporte le *que*. *Je dis que*, c'est à dire, *Je dis une chose qui est*. Et qui dit de même, *Je suppose*, donne l'idée confuse d'une chose supposée. Car, *je suppose* veut dire, *je fais une supposition* ; & c'est à cette idée de chose supposée que se rapporte le *que*. *Je suppose que*, c'est à dire, *Je fais une supposition qui est*.

On peut mettre au rang des Pronoms l'article Grec α , η , π , lors qu'au lieu d'être devant le nom ; on le met après. *Τοιοῦτός ἐστιν ὁ σαρκενός μου*, dit saint Luc, Car ce π , *le*, représente à l'esprit le corps *σάρκα*, d'une manière confuse. Ainsi il a la fonction de Pronom,

Et la seule différence qu'il y a entre l'article employé à cet usage & le Pronom relatif, est que quoy-que l'article tienne la place de nom, il joint pourant l'attribut qui le suit au nom qui précède dans une même proposition ; mais le relatif fait avec l'attribut suivant une proposition à part, quoy-que jointe à la première, à *δοῦναι, quod datur*, c'est à dire, *quod est datum*.

On peut juger par cet usage de l'article qu'il y a peu de solidité dans la remarque qui a esté faite

re.

te depuis peu par un Ministre sur la manière dont on doit traduire ces paroles de l'Evangile de saint Luc que nous venons de rapporter, parce que dans le Texte Grec y il a non un Pronom relatif, mais un article : *C'est mon corps, le donné pour vous*, & non *qui est donné pour vous*, τὸ τῷ αὐτῷ διδόναι, & non : τὸ τῷ αὐτῷ δέδοται; il prétend que c'est une necessite absolue pour exprimer la force de cet article de traduire ainsi ce Texte : *Cecy est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, ou *le Corps donné pour vous* : & que ce n'est pas bien traduire que d'exprimer ce Passage en ces termes, *Cecy est mon Corps qui est donné pour vous*.

Mais cette prentention n'est fondée que sur ce que cet Auteur n'a pénétré qu'imparfaitement la vraie nature du Pronom relatif & de l'article. Car il est certain que comme le Pronom relatif *qui, quæ, quod*, en tenant la place du nom, ne le représente que d'une manière confuse; de mesme l'article *le, la, les* ne représente que confusément le nom auquel il se rapporte; de sorte que cette représentation confuse étant proprement destinée à éviter la répétition distincte du mesme mot qui est choquante, c'est en quelque sorte détruire la fin de l'article, que de le traduire par une répétition expresse d'un mesme mot, *cecy est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, l'article n'étant mis que pour éviter cette répétition, au lieu qu'en traduisant par le Pronom relatif, *cecy est mon Corps qui est donné pour vous*, on garde cette condition essentielle de l'article, qui est de ne représenter le nom que d'une manière confuse, & de ne frapper pas l'esprit deux fois par la mesme image,

image , & l'on manque seulement à en observer une autre qui pourroit paroître moins essentielle , qui est que l'article tient de telle sorte la place du nom , que l'adjectif que l'on y joint , ne fait point une nouvelle proposition , τὸ ἰσὶς ὑμῶν διδόντων ; au lieu que le relatif *qui, quæ, quod*, separe un peu davantage , & devient sujet d'une nouvelle proposition , ἡ ἰσὶς ὑμῶν διδόνται. Ainsi il est vray que ny l'une ny l'autre de ces deux traductions , *Cecy est mon Corps qui est donné pour vous. Cecy est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, n'est entièrement parfaite, l'une changeant la signification confuse de l'article en une signification distincte contre la nature de l'article ; & l'autre qui conserve cette signification confuse , separant en-deux propositions par le Pronom relatif, ce qui n'en fait qu'une par le moyen de l'article. Mais si l'on est obligé par nécessité à se servir de l'une & de l'autre, on n'a pas droit pour cela de choisir la première en condamnant l'autre, comme cet Auteur a prétendu faire par sa remarque.

CHAPITRE II.

Du Verbe.

Nous avons emprunté jusques icy ce que nous avons dit des Noms & des Pronoms d'un petit Livre imprimé il y a quelque temps sous le titre de Grammaire generale , à l'exception de quelques points, que nous avons expliqués d'une autre maniere ; mais en ce qui regarde le Verbe, dont il traite dans le Chap. 13. je ne feray que transcrire ce que cet Auteur en dit , parce qu'il m'a semblé que l'on n'y pouvoit.

voit rien ajoûter. Les hommes, dit-il, n'ont pas eu moins besoin d'inventer des mots qui marquassent l'affirmation, qui est la principale maniere de nostre pensée, que d'en inventer qui marquassent les objets de nos pensées.

Et c'est proprement en quoy consiste ce que l'on appelle *Verbe* qui n'est rien autre qu'*un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation*, c'est à dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge & qui les affirme; en quoy le Verbe est distingué de quelques noms, qui signifient aussi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio*, parce qu'ils ne la signifient qu'entant que par une reflexion d'esprit, elle est devenue l'objet de nostre pensée; & ainsi ils ne marquent pas que celui qui se sert de ces mots, affirme, mais seulement qu'il conçoit une affirmation.

J'ay dit que le *principal* usage du Verbe estoit de signifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvemens de nostre ame, comme ceux de desirer, de prier, de commander, &c. Mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion & de mode, & ainsi nous ne considerons le Verbe dans tout ce chapitre que selon sa principale signification, qui est celle qu'il a à l'Indicatif. Selon cette idée, l'on peut dire que le Verbe de luy-même ne devrait point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans nostre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le Verbe *estre* qu'on appelle Substantif qui soit demeuré dans cette simplicité, & encore n'y est-il proprement demeuré

meuré que dans la troisiéme personne du présent *est*, & en de certaines rencontres. Car comme les hommes se portent naturellement à abréger leurs expressions, ils ont joint presque toujours à l'affirmation d'autres significations dans un même mot.

I. Ils y ont joint celles de quelque attribut ; de sorte qu'alors deux mots font une proposition, comme quand je dis *Petrus vivit*, *Pierre vit*, parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation, & de plus l'attribut d'*estre vivant* ; & ainsi c'est la même chose de dire *Pierre vit*, que de dire *Pierre est vivant*. De là est venue la grande diversité de Verbes dans chaque langue, au lieu que si l'on s'étoit contenté de donner au Verbe la signification generale de l'affirmation sans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu besoin dans chaque langue que d'un seul Verbe ; qui est celui qu'on appelle substantif.

II. Ils ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition : de sorte qu'alors deux mots peuvent encore, & même un seul mot ; faire une proposition entiere. Deux mots, comme quand je dis *sum homo* : parce que *sum* ne signifie pas seulement l'affirmation, mais enferme la signification du pronom *Ego*, qui est le sujet de cette proposition, & que l'on exprime toujours en françois ; *je suis homme*. Un seul mot, comme quand je dis *vivo*, *sedeo*. Car ces Verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déjà dit. Et étant à la première personne, ils enferment encore le sujet, *Je suis vivant*, *je suis assis*. De là est venue la différence des personnes qui est ordinairement dans tous les verbes.

III. Ils ont encore joint un rapport au temps au regard

regard duquel on affirme ; de sorte qu'un seul mot comme *cœnasti* , signifie que j'affirme de celuy à qui je parle , l'action du souper non pour le temps présent ; mais pour le passé , & de là est venue la diversité des temps qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les verbes.

La diversité de ces significations jointes à un mesme mot , est ce qui a empêché beaucoup de personnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoître la nature du verbe , parce qu'ils ne l'ont pas considéré selon ce qui luy est essentiel, qui est l'*affirmation* ; mais selon ces autres rapports qui luy sont accidentels en tant que verbe.

Ainsi Aristote s'estant arrêté à la troisième des significations ajoûtées à celle qui est essentielle au verbe l'a définy : *vox significans , cum tempore* : un mot qui signifie avec temps.

D'autres comme Buxtorf y ayant ajoûté la seconde , l'ont définy : *vox flexilis cum tempore & persona*. Un mot qui a diverses inflexions avec temps & personne.

D'autres , s'estant arrêtez à la première de ces significations ajoûtées , qui est celle de l'attribut , & ayant considéré que les attributs que les hommes ont joint à l'affirmation dans un mesme mot , sont d'ordinaire des actions & des passions , ont crû que l'essence du verbe consistoit à *signifier des actions ou des passions*.

Et enfin Jules Cesar Scaliger a crû trouver un mystere dans son Livre des principes de la langue Latine , en disant que la distinction des choses , *in permanentes & fluentes* , en ce qui demeure & ce qui passe , estoit la vraye origine de la distinction entre les noms & les verbes : les noms estant pour signifier ce qui demeure , & les verbes ce qui passe.

Mais

Mais il est aisé de voir que toutes ces définitions sont fausses & n'expliquent point la vraie nature du verbe.

La manière dont sont conçues les deux premières le fait assez voir, puisqu'il n'y est point dit ce que le verbe signifie; mais seulement ce avec quoy il signifie *cum tempore, cum persona*.

Les deux dernières sont encore plus mauvaises. Car elles ont les deux plus grands vices d'une définition, qui est de ne convenir ny à tout le définy, ny au seul définy; *neque omni, neque soli*,

Car il y a des verbes qui ne signifient ny des actions, ny des passions, ny ce qui passe; comme, *existit, quiescit, friget, alget, tepet, calet, albet, viret, claret, &c.*

Et il y a des mots qui ne sont point verbes, qui signifient des actions & des passions, & même des choses qui passent, selon la définition de Scaliger. Car il est certain que les participes sont de vrais noms, & que néanmoins ceux des verbes actifs ne signifient pas moins des actions, & ceux des passifs des passions, que les verbes mêmes dont ils viennent: & il n'y a aucune raison de prétendre que *fluens* ne signifie pas une chose qui passe, aussi-bien que *fluit*.

A quoy on peut ajouter contre les deux premières définitions du verbe, que les participes signifient aussi avec temps, puis qu'il y en a du présent, du passé & du futur, sur tout en Grec. Et ceux qui croient, non sans raison, qu'un vocatif est une vraie seconde personne, sur tout quand il a une terminaison différente du nominatif, trouveront qu'il n'y auroit de ce côté-là qu'une différence du plus ou du moins entre vocatif & le verbe.

Et

Et ainsi la raison essentielle, pourquoy un participe n'est point un verbe, c'est qu'il ne signifie point l'affirmation; d'où vient qu'il ne peut faire une proposition; ce qui est le propre du verbe, qu'en y ajoûtant un verbe, c'est à dire, en y remettant ce qu'on en a osté en changeant le verbe en participe. Car pourquoy est-ce que *Petrus vivit*, *Pierre vit*, est une proposition; & que *Petrus vivens*, *Pierre vivant*, n'en est pas une, si vous n'y ajoûtez *est*; *Petrus est vivens*, *Pierre est vivant*; sinon parce que l'affirmation qui est enfermée dans *vivit* en a esté ostée pour en faire le participe *vivens*. D'où il paroît que l'affirmation qui se trouve, ou qui ne se trouve pas dans un mot, est ce qui fait qu'il est verbe ou qu'il n'est par verbe.

Sur quoy on peut encore remarquer en passant, que l'infinitif qui est tres-souvent nom, ainsi que nous dirons, comme lorsqu'on dit, *le boire*, *le manger*, est alors différent des participes, en ce que les participes sont des noms adjectifs, & que l'infinitif est un nom substantif, fait par abstraction de cet adjectif, de même que de *candidus*, se fait *candor*, & de *blanc*, vient *blancheur*. Ainsi *rubet*, verbe, signifie *est rouge* enfermant tout ensemble l'affirmation & l'attribut; : *rubens* participe signifie simplement rouge sans affirmation; & *rubere* pris pour un nom, signifie *rougeur*. Il doit donc demeurer pour constant qu'à ne considerer simplement que ce qui est essentiel au verbe, la seule vraie définition est, *Vox significans affirmationem*; Un mot qui signifie l'affirmation. Car on ne scauroit trouver de mot qui marque l'affirmation, qui ne soit verbe; ny ce verbe, qui ne serve à la marquer au moins dans

dans l'Indicatif. Et il est indubitale que si l'on en avoit inventé un, comme seroit *est*, qui marquât toujours l'affirmation, sans aucune difference, ny de personne, ny de temps, de sorte que la diversité des personnes se marquât seulement par les noms & les pronoms, & la diversité des temps par les Adverbes, il ne laisseroit pas d'estre un vray verbe. Comme en effet dans les propositions que les Philosophes appellent d'éternelle verité, comme ; *Dieu est infini ; tout corps est divisible ; le tout est plus grand que sa partie* : le mot *est*, ne signifie que l'affirmation simple, sans aucun rapport au temps ; parce que cela est vray selon tous les temps, & sans que nostre esprit s'arrête à aucune diversité de personne.

Ainsi le verbe, selon ce qui luy est essentiel, est un mot qui signifie l'affirmation. Mais si l'on veut mettre dans la définition du verbe ses principaux accidens, on le pourra définir ainsi : *vox significans affirmationem cum designatione personæ, numeri, & temporis. Vn mot qui signifie l'affirmation avec designation de la personne, du nombre, & du temps.* Ce qui convient proprement au verbe substantif.

Car pour les autres verbes, en tant qu'ils different du verbe substantif par l'union que les hommes ont faite de l'affirmation avec de certains attributs, on les peut définir en cette sorte : *vox significans affirmationem alicujus attributi, cum designatione personæ, numeri, & temporis. Vn mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec designation de la personne, du nombre, & du temps.*

Et l'on peut remarquer en passant que l'affirmation en tant que conçue, pouvant estre aussi l'at-

tri-

tribut du verbe , comme dans le verbe *affirmo* ce verbe signifie deux affirmations , dont l'une regarde la personne qui parle ; & l'autre la personne de qui on parle ; soit que ce soit de soy-mesme , soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis , *Petrus affirmat* , *affirmat* est la mesme chose que *est affirmans* : & alors *est* marque mon affirmation , ou le jugement que je fais touchant Pierre , & *affirmans* , l'affirmation que je conçois , & que j'attribue à Pierre. Le verbe *nego* au contraire contient une affirmation & une negation par la mesme raison.

Car il faut encore remarquer que quoy que tous nos jugemens ne soient pas affirmatifs , mais qu'il y en ait de negatifs ; les verbes neanmoins ne signifient jamais d'eux-mesmes que les affirmations : les negations ne se marquant que par des particules *non* , *ne* , ou par des noms qui l'enferment , *nullus* , *nemo* , nul , personne , qui estant joints aux verbes , en changent l'affirmation en negation , *Nul homme n'est immortel*. *Nullum corpus est indivisible*.

CHAPITRE III.

Ce que c'est qu'une proposition ; & des quatre sortes de propositions.

A Prés avoir conçu les choses par nos idées , nous comparons ces idées ensemble , & trouvant que les unes conviennent entr'elles , & que les autres ne conviennent pas , nous les lions ou déliions , ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier* , & generalement *juger*.

Ce jugement s'appelle aussi *proposition* , & il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes :
l'un

l'un , de qui l'on affirme ; ou de qui l'on nie , le quel on appelle *sujet* ; & l'autre que l'on affirme , ou que l'on nie , lequel s'appelle *attribut* ou *Predicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes , mais il faut que l'esprit les lie ou les separe. Et cette action de nostre esprit est marquée , comme nous avons déjà dit dans le discours , par le verbe *est* , ou seul quand nous affirmons , ou avec une particule negative quand nous nions. Ainsi quand je dis , *Dieu est juste* , Dieu est le sujet de cette proposition , & juste en est l'attribut , & le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme , c'est à dire , qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* & de *juste* comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis , *Dieu n'est pas injuste* , *est* estant joint avec les particules , *ne pas* , signifie l'action contraire à celle d'affirmer , sçavoir celle de nier , par laquelle je regarde ces idées comme repugnantes l'une à l'autre , parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée d'*injuste* , qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais quoy que toute proposition enferme necessairement ces trois choses , néanmoins comme l'on a dit dans le Chapitre precedent , elle peut n'avoir que deux mots , ou mesme qu'un.

Car les hommes voulant abreger leurs discours , ont fait une infinité de mots qui signifient tout ensemble l'affirmation , c'est à dire , ce qui est signifié par le verbe substantif , & de plus un certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les verbes hors celuy qu'on appelle substantif , comme *Dieu existe* , c'est à dire , *est existant* , *Dieu aime les hommes* , c'est à dire

G

Dieu

duë, qui est lors qu'on y joint le mot *aliquis*, *quelque*, comme *quelque homme*, *quelques hommes*, ou d'autres selon l'usage des langues.

D'où il arrive une difference notable dans les propositions. Car lors que le sujet d'une proposition est un terme commun qui est pris dans toute son étendue, la proposition s'appelle universelle, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou*; ou negative, comme *nul vicieux n'est heureux*.

Et lors que le terme commun n'est pris que selon une partie indeterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indetermine *quelque*, la proposition s'appelle particuliere. soit qu'elle affirme; comme *quelque cruel est lasche*, soit qu'elle nie; comme *quelque pauvre n'est pas malheureux*.

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis *Louis XIII. a pris la Rochelle*, on l'appelle singuliere.

Mais quoy que cette proposition singuliere soit differente de l'universelle en ce que son sujet n'est pas commun, elle s'y doit néanmoins plutôt rapporter qu'à la particuliere; parce que son sujet, par cela mesme qu'il est singulier, est necessairement pris dans toute son étendue, ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particuliere. Car il importe peu pour l'universalité d'une proposition que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que quelle qu'elle soit on la prenne toute entiere. Et c'est pourquoy les propositions singulieres tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. Ainsi l'on peut reduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles A. E. I. O. pou

soulager la memoire.

A. L'universelle affirmative, comme *Tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle negative, comme *Nul vicieux n'est heureux.*

I. La particuliere affirmative, comme *Quelque vicieux est riche.*

O. La particuliere negative, comme *Quelque vicieux n'est pas riche.*

Et pour les faire mieux retenir on a fait ces deux Vers :

Afferit A, negat E, verum generaliter ambo.

Afferit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoutumé d'appeller quantité, l'universalité ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la negation qui dépendent du verbe qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi A. & E. conviennent selon la quantité, & diffèrent selon la qualité, & de même I. & O.

Mais A. & I. conviennent selon la qualité, & diffèrent selon la quantité, & de même E. & O.

Les propositions se divisent encore selon la matiere en vrayes & en fausses. Et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ny vrayes ny fausses ; puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la verité, & fausse lors qu'il n'y est pas conforme.

Mais parce que nous manquons souvent de lumiere pour reconnoître le vrai & le faux, outre les propositions qui nous paroissent vrayes,

&

& celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vraies; mais dont la verité ne nous est pas si évidente que nous n'ayons quelque apprehension qu'elles ne soient fausses; ou bien qui nous semblent fausses; mais de la fausseté desquelles nous ne nous tenons pas asseurez. Ce sont les propositions qu'on appelle probales; dont les premières sont plus probables, & les dernières moins probables. Nous dirons quelque chose dans la 4. Partie de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une proposition est vraie,

CHAPITRE IV.

De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet & même attribut.

Nous venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A. E. I. O, on demande maintenant qu'elle conveance ou disconveance elles ont ensemble, lors qu'on fait du même sujet & du même attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle oppositions.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut estre que de trois sortes; quoy que l'une des trois se subdivise en deux autres

Car si elles sont opposées en quantité & en qualité tout ensemble; comme A. O. & E. I. on les appelle contradictoires. Comme *Tout homme est animal*, *Quelque homme n'est pas animal*: *Nul homme n'est impeccable*, *Quelque homme est impeccable*.

Si elles different en quantité seulement, & qu'elles conviennent en qualité; comme A. I;

& E, O, on les appelle subalternes, comme *Tout homme est animal, Quelque homme est animal : Nul homme n'est impeccable. Quelque homme n'est pas impeccable.*

Et si elles different en qualité, & qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appelées *contraires* ou *subcontraires* : *contraires*, quand elles sont universelles, comme *Tout homme est animal, Nul homme n'est animal.*

Subcontraires, quand elles sont particulieres, comme *Quelque homme est animal, Quelque homme n'est pas animal.*

En regardant maintenant ces propositions opposées selon la verité ou fausseté, il est aisé de juger,

1. Que les contradictoires ne sont jamais ny vrayes ny fausses ensemble; mais si l'une est vraie, l'autre est fausse, & si l'une est fausse l'autre est vraie. Car s'il est vray que tout homme soit animal, il ne peut pas estre vray que quelque homme n'est pas animal; & si au contraire il est vray que quelque homme n'est pas animal, il n'est donc pas vray que tout homme soit animal. Cela est si clair qu'on ne pourroit que l'obscurcir en l'expliquant davantage.

2. Les contraires ne peuvent jamais estre vrayes ensemble; mais elles peuvent estre toutes deux fausses. Elles ne peuvent estre vrayes, parce que les contradictoires seroient vrayes. Car s'il est vray que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est la contradictoire, & par conséquent encore plus faux que nul homme ne soit animal, qui est la contrainte,

Mais la fausseté de l'une n'emporte par la verité de l'autre. Car il peut estre faux que tous les hommes soient justes, sans qu'il soit vray
pour

pour cela que nul homme ne soit juste, puis qu'il peut y avoir des hommes justes, quoy que tous ne soient pas justes.

3. Les subcontraires par une regle toute opposée à celle des contraires peuvent estre vrayes ensemble, comme ces deux icy ; *Quelque homme est juste*, *Quelque homme n'est pas juste*, parce que la justice peut convenir à une partie des hommes, & ne convenir pas à l'autre ; & ainsi l'affirmation & la negation ne regardent pas le mesme sujet, puisque *quelque homme* est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, & pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent estre toutes deux fausses, puis qu'autrement les contradictoires seroient routes deux fausses. Car s'il estoit faux que quelque homme fût juste, il seroit donc vray que nul homme n'est juste, qui est la contradictoire, & à plus forte raison que quelque homme n'est pas juste ; qui est la subcontraire.

4. Pour les subalternes ce n'est pas une veritable opposition, puisque la particuliere est une suite de la generale. Car si tout homme est animal, quelque homme est animal : Si nul homme n'est signe, quelque homme n'est pas signe. C'est pourquoy la verité des universelles emporté celle des particulieres ; mais la verité des particulieres n'emporte pas celle des universelles. Car il ne s'ensuit pas que parce qu'il est vray que quelque homme est juste, il soit vray aussi que tout homme est juste. Et au contraire, la fausseté des particulieres emporte la fausseté des universelles. Car s'il est faux que quelque homme soit impeccable, il est encore plus faux que tout homme soit impeccable. Mais la fausseté des universelles n'emporte pas

pas la fausseté des particulieres. Car quoy qu'il soit faux que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que ce soit une fausseté de dire que quelque homme est juste. D'où il s'ensuit qu'il y a plusieurs rencontres où ces propositions subalternes sont toutes deux vrayes, & d'autres où elles sont toutes deux fausses.

Je ne dis rien de la réduction des propositions opposées en un mesme sens, parce que cela est tout à fait inutile, & que les regles qu'on en donne ne sont la plus part vrayes qu'en Latin.

CHAPITRE V.

Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeler complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.

NOus avons dit que toute proposition doit avoir au moins un sujet & un attribut; mais il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet & plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet & qu'un attribut s'appellent *simples*, & celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées*, comme quand je dis; Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent du Seigneur, cet attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé non d'un seul sujet; mais de plusieurs, sçavoir *des biens & des maux, &c.*

Mais avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroissent, & qui sont néanmoins simples. Car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet & de l'attribut. Or il y a plusieurs propositions qui n'ont

n'ont proprement qu'un sujet & qu'un attribut; mais dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeller incidentes, qui ne sont que partie du sujet ou de l'attribut; y étant jointes par le pronom relatif, *qui* ~~de quel~~. Dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en composent toutes qu'une seule.

Ainsi quand JESUS CHRIST dit, *Celui qui fera la volonté de mon Père, qui est dans le Ciel, entrera dans le Royaume des Cieux*; le sujet de cette proposition contient deux propositions, puis qu'il comprend deux verbes; mais comme ils sont joints par des *qui*, ils ne sont que partie du sujet; au lieu que quand je dis, les biens & les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux sujets, parce que j'affirme également de l'un & de l'autre, qu'ils viennent de Dieu.

Et la raison de cela est, que les propositions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement, selon ce qui sera dit plus bas; ou ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont esté faites auparavant, & qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'estoient de simples idées. D'où vient qu'il est indifférent d'énoncer ces propositions incidentes par des noms adjectifs, ou par des participes sans verbes & sans *qui*, ou avec des verbes & des *qui*. Car c'est la même chose de dire: *Dieu invisible a créé le monde visible, ou Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible; Alexandre le plus généreux de tous les Roys a vaincu Darius, ou Alexandre qui a esté le plus généreux de tous les Roys a vaincu*

Darius. Et dans l'un & dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre ait esté le plus genereux de tous les Roys; mais supposant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme invisible qu'il a créé le monde visible; & d'Alexandre conçu comme le plus genereux de tous les Roys, qu'il a vaincu Darius.

Mais si je disois: *Alexandre a esté le plus genereux de tous les Roys, & le vainqueur de Darius.* il est visible que j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit esté le plus genereux de tous les Roys, & qu'il auroit esté le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernieres sortes de propositions des propositions composées, au lieu qu'on peut appeller les autres des propositions complexes.

Il faut encore remarquer que ces propositions complexes peuvent estre de deux sortes. Car la complexion pour parler ainsi, peut tomber où sur la matiere de la proposition, c'est à dire, sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur tous les deux; ou bien sur la forme seulement.

1. La complexion tombe sur le sujet, quand le sujet est un terme complexe, comme dans cette proposition: *Tout homme qui ne craint rien est Roy: Rex est qui metuit nihil.*

*Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore.*

Car le verbe *est*, est sous-entendu dans cette dernière proposition, & *beatus* en est l'attribut & tout le reste le sujet.

2. La complexion tombe sur l'attribut, lors que

que l'attribut est un terme complexe, comme
La pieté est un bien qui rend l'homme heureux dans
les plus grandes adversitez : *Sum pius Æneas famâ super aethera notus.*

Mais il faut particulièrement remarquer icy que toutes les propositions composées de verbes actifs & de leur regime, peuvent estre appellées complexes, & qu'elle contiennent en quelque maniere deux propositions. Si je dis par exemple, Brutus a tué un tyran, cela veut dire, que Brutus a tué quelqu'un, & que celui qu'il a tué estoit tyran. D'où vient que cette proposition peut estre contredite en deux manieres, ou en disant, Brutus n'a tué personne, ou en disant que celui qu'il a tué n'estoit pas tyran. Ce qu'il est tres-important de remarquer, parce que lors que ces sortes de propositions entrent en des argumens, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre, ce qui oblige souvent pour reduire ces argumens dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en passif afin que la partie qui est prouvée soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long quand nous traiterons des argumens composez de ces propositions complexes.

3. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet & sur l'attribut, l'un & l'autre estant un terme complexe; comme dans cette proposition : *Les*
grands qui oppriment les pauvres, seront punis de
Dieu qui est le protecteur des opprimez :

Ille ego qui quondam gracili modulatus avena

Carmen, & egressus sylvis vicina cœgi

Vt quamvis avido parerent arva colono

Gratum opus agricolis : At nunc horrentia

Martis

Arma, virumque cano, Troja qui primus ab oris,

Italiam fato profugus laivinaque venit littora.

Les trois premiers vers & la moitié du quatrième composent le sujet de cette proposition ; & le reste en compose l'attribut , & l'affirmation. est enfermée dans le verbe *cano*.

Voilà les trois manieres selon lesquelles les propositions peuvent estre complexes ; quant à leur matiere , c'est à dire quant à leur sujet & à leur attribut.

CHAPITRE VI.

De la nature des propositions incidentes , qui font partie des propositions complexes.

MAis avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme , c'est à dire sur l'affirmation ou la negation , il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes , qui font partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matiere.

1. On a déjà veu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif *qui*, comme ; *les hommes qui sont créez pour connoistre & pour aimer Dieu* , ou , *les hommes qui sont pieux* , ostant le terme d'*hommes* , le reste est une proposition incidente.

Mais il se faut souvenir de ce qui a esté dit dans le chap. 7. de la 1. partie , que les additions des termes complexes sont de deux sortes ; les unes qu'on peut appeller de simples explications qui est lors que l'addition ne change rien dans l'idée du terme , parce que ce qu'on y ajoûte luy convient.

II. PARTIE. Chap. VI.

vient généralement & dans toute son étendue ; comme dans le I. exemple, *Les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu.*

Les autres qui se peuvent appeler des déterminations, parce que ce qu'on ajoute à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étendue, en restreint & en détermine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux.* Suivant cela on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, & un *qui* déterminatif.

Or quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoy que ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale, de sorte qu'on peut substituer le sujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple, *Les hommes qui ont esté créés pour connoître & pour aimer Dieu.* Car on peut dire, *Les hommes ont esté créés pour connoître & pour aimer Dieu.*

Mais quand le *qui* est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on vouloit substituer le mot d'*hommes* au *qui*, en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition seroit fautive, parce que ce seroit affirmer le mot de *pieux* des hommes comme hommes ; mais en disant, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ny des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux ; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de *dieux* avec celle d'*hommes*, & en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitable* convient à cette idée totale. Et ainsi tout le jugement

ment qui est exprimé dans la proposition incidente est seulement celui par lequel nostre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble, & examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union.

Il y a souvent des termes qui sont doublement & triplement complexes, étant composez de plusieurs parties dont chacune à part est complexe; & ainsi il s'y peut reconstruire diverses propositions incidentes & de diverse espece, le *qui* de l'une étant déterminatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cet exemple: *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, laquelle a esté enseignée par Epicure indigne d'un Philosophe*. Cette proposition a pour attribut, *indigne d'un Philosophe*, & tout le reste pour sujet, & ainsi ce sujet est un terme complexe qui enferme deux propositions incidentes: la première est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps*: le *qui* dans cette proposition incidente est déterminatif; car il détermine le mot de doctrine qui est general; à celle qui affirme que le souverain bien de l'homme est dans la volupté du corps: D'où vient qu'on ne pourroit sans absurdité substituer au *qui* le mot de doctrine en disant: *la doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps*. La seconde proposition incidente est; *qui a esté enseignée par Epicure*, & le sujet auquel ce *qui* se rapporte, est tout le terme complexe, *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine singulière & individuelle, capable de divers accidens, comme d'estre soutenue par diverses personnes; quoy qu'elle soit déterminée en elle-mesme à estre toujours.

jours prise de la mesme sorte, au moins dans ce point précis, selon lequel on l'entend. Et c'est pourquoy le *qui* de la seconde proposition incidente, *qui a esté enseignée par Epicure*, n'est point determinatif; mais seulement explicatif: d'où vient qu'on peut substituer le sujet auquel ce *qui* se rapporte en la place du *qui*, en disant: *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps a esté enseignée par Epicure.*

13. La dernière remarque est, que pour juger de la nature de ces propositions, & pour sçavoir si le *qui* est determinatif ou explicatif, il faut souvent avoir plus d'égard au sens & à l'intention de celui qui parle, qu'à la seule expression.

Car il y a souvent des termes complexes qui paroissent incomplexes, ou qui paroissent moins complexes qu'ils ne le sont en effet: parce qu'une partie de ce qu'il se réfère dans l'esprit de celui qui parle est sous-entendu & non exprimé; selon ce qui a esté dit dans le chap. 7. de la 1. partie, où l'on a fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les discours des hommes que de marquer des choses singulieres par des noms communs; parce que les circonstances du discours sont assez voir, qu'on joint à cette idée commune qui répond à ce mot, une idée singuliere & distincte, qui le determine à ne signifier qu'une seule & unique chose.

J'ay dit que cela se reconnoissoit d'ordinaire par les circonstances, comme dans la bouche des François le mot de Roy signifie Louis XIV. Mais voicy encore une regle qui peut servir à faire juger quand un terme commun demeure dans son idée generale, ou quand il est déterminé par une idée distincte & particuliere, quoy que non exprimée.

Quand il y a une absurdité manifeste à lier un
ar-

attribut avec un sujet demeurant dans son idée generale, on doit croire que celui qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée generale. Ainsi si j'entends dire à un homme: *Rex hoc mihi imperavit*; le Roy m'a commandé telle chose, je suis assuré qu'il n'a point laissé le mot de Roy dans son idée generale, car le Roy en general ne fait point de commandement particulier.

Si un homme m'avoit dit: *La Gazette de Bruxelles du 14. de Janvier 1662. touchant ce qui se passe à Paris est fausse*, je serois assuré qu'il auroit quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui seroit signifié par ces termes: parce que tout cela n'est point capable de faire juger si cette Gazette est vraie ou fausse; & qu'ainsi il faudroit qu'il eût conceu une nouvelle distincte & particuliere, laquelle il jugeast contraire à la verité; comme si cette Gazette avoit dit, que le Roy a fait cent Chevalier de l'Ordre du Saint Esprit.

De même dans les jugemens que l'on fait des opinions des Philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel philosophe est fausse; sans exprimer distinctement qu'elle est cette doctrine, comme que la doctrine de Lucrece touchant la nature de nostre ame est fausse; il faut nécessairement que dans ces sortes de jugemens ceux qui les font conçoivent une opinion distincte & particuliere sous le mot general de doctrine d'un tel Philosophe; parce que la qualité de fausse ne peut pas convenir à une doctrine comme étant d'un tel auteur; mais seulement comme étant une telle opinion en particulier, contraire à la verité. Et ainsi ces sortes de propositions se résolvent nécessairement en celles-cy: Une telle opinion qui a esté enseignée par un tel auteur est fausse.

fausse : L'opinion que nostre ame soit composée d'atomes, qui a esté enseignée par Lucrece, est fautive. De sorte que ces jugemens enferment toujours deux affirmations, lors mesme qu'elles ne sont pas distinctement exprimées : L'une principale qui regarde la verité en elle-mesme, qui est, que c'est une grande erreur de vouloir que nostre ame soit composée d'atomes : l'autre incidente, qui ne regarde qu'un point d'histoire, qui est, que cette erreur a esté enseignée par Lucrece.

CHAPITRE VII.

De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.

CE que nous venons de dire peut servir à résoudre une question celebre, qui est de sçavoir si la fausseté ne se peut trouver que dans les propositions, & s'il n'y en a point dans les idées & dans les simples termes.

Je parle de la fausseté plutôt que de la verité, parce qu'il y a une verité qui est dans les choses par rapport à l'esprit de Dieu, soit que les hommes y pensent, ou n'y pensent pas ; mais il ne peut y avoir de fausseté que par rapport à l'esprit de l'homme, ou à quelque autre esprit sujet à erreur, qui juge fausement qu'une chose est ce qu'elle n'est pas.

On demande donc si cette fausseté ne se rencontre que dans les propositions, & dans les jugemens.

On répond ordinairement que non, ce qui est vray en un sens ; mais cela n'empesche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fausseté ; non dans les idées simples ; mais dans les termes complexes ;
parce.

signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi parce qu'autrefois le titre de *saint*, & de *tres-saint* se donnoit à tous les Evêques, on voit que les Evêques Catholiques dans la Conference de Carthage ne faisoient point de difficulté de donner ce nom aux Evêques Donatistes, *santissimus Petilianus dixit*, quoy-qu'ils sceussent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de veritable sainteté dans un Evêque Schismatique. Nous voyons aussi que saint Paul dans les Actes donne le titre de *tres-bon* ou *très-excellent* à Festus Gouverneur de Judée, parce que c'estoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

3. Il n'en est pas de mesme quand une personne est l'auteur d'un titre qu'il donne à un autre, & qu'il le luy donne parlant de luy-mesme non selon l'opinion des autres, ou selon l'erreur populaire: car on luy peut alors imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi quand un homme dit: *Aristote qui est le prince des Philosophes*, ou simplement, *le prince de Philosophes* a crû que l'origine des nerfs estoit dans le cœur, on n'auroit pas droit de luy dire que cela est faux, parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des Philosophes; car il suffit qu'il ait suivy en cela l'opinion commune quoy-que fausse. Mais si un homme disoit: *M. Gassendy, qui est le plus habile des Philosophes, croit qu'il y a du vuide dans la nature*, on auroit sujet de disputer à cette personne la qualité qu'il voudroit donner à M. Gassendy, & de le rendre responsable de la fausseté qu'on pourroit pretendre se trouver dans cette proposition incidente. L'on peut donc estre accusé de fausseté en donnant à la mesme personne une titre qui ne luy convient pas; & n'en estre pas

ac.

accusé en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la vérité. Par exemple, *le Pape Jean XII. n'estoit ny saint, ny chaste, ny pieux*: comme Baronius le reconnoist; & cependant ceux qui l'appelloient *tres-saint* ne pouvoient estre repris de mensonge, & ceux qui l'eussent appelé *tres-chaste* ou *tres-pieux*, eussent esté de fort grâds menteurs, quoy qu'ils ne l'eussent fait que par des propositions incidentes; comme s'il eussent dit, *Jean XII. tres-chaste Pontife a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premieres sortes de propositions incidentes, dont le *qui* est explicatif: quant aux autres dont le *qui* est determinatif, comme, *Les hommes qui sont pieux; Les Roys qui aiment leurs peuples*, il est certain que pour l'ordinaire elles ne sont pas susceptibles de fausseté; parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet, auquel le *qui* se rapporte. Car si on dit, par exemple, *Que les Inges qui ne font jamais rien par priere & par faveur, sont dignes de loüanges*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucun Juge sur la terre qui soit dans cette perfection: Néanmoins je croy qu'il y a toujours dans ces propositions une affirmation tacite & virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte; mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je croy qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes; comme si on disoit: *Les esprit qui sont quarrez, sont plus solides que ceux qui sont ronds*, l'idée de *quarrez* & de *rond* étant incompatible avec l'idée d'*esprit* pris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devroient passer pour fausses,

Et

Et l'on peut mesme dire que c'est de là que naissent la plus-part de nos erreurs. Car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoy-que par erreur nous l'ayons crüe compatible, ce qui fait que nous attribuons à cette mesme idée ce qui ne luy peut convenir.

Ainsi trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la substance étendue, il arrive souvent que lors que nous considérons nostre ame qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue, comme quand nous nous imaginons qu'il faut que nostre ame remplisse un lieu ainsi que le remplit un corps; & qu'elle ne seroit point, si elle n'estoit nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps. Et c'est de là qu'est née l'erreur impie de ceux qui croient l'ame mortelle. On peut voir un excellent discours de saint Augustin sur ce sujet dans le livre 10. de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connoistre que la nature de nostre ame; mais que ce qui bruiille les hommes, est que la voulant connoistre, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connoissent sans peine, qui est que c'est une substance qui pense, qui veut, qui doute, qui sçait; mais ils joignent à ce qu'elle est ce qu'elle n'est pas, se la voulant imaginer sous quelques-uns de ces phantômes sous lesquels ils ont accoustumé de concevoir les choses corporelles.

Quand d'autre part nous considérons les corps, nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense, ce qui nous fait dire des corps
pezans,

pezans, qu'ils veulent aller au centre, des plantes, qu'elles cherchent les alimens qui leur sont propres; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui luy nuisoit; & de mille autres choses, sur tout dans nos corps, que la nature veut faire cecy ou cela, quoy-que nous soyons bien assurez que nous ne l'avons point voulu, n'y ayant pensé en aucune sorte, & qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre chose que nous-mêmes qui connoisse ce qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un & qui fuye l'autre.

Je croy que c'est encore à ce mélange d'idées incompatibles qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre Dieu. Car il seroit impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevoit véritablement selon ce qu'il est, tout-puissant, tout-sage, & tout-bon. Mais les méchans le concevant comme tout-puissant & comme le maistre souverain de tout le monde, luy attribuent tous les mal-heurs qui leur arrivent; en quoy ils ont raison; & parce qu'en mesme temps ils le conçoivent cruel & injuste, ce qui est incompatible avec la bonté, ils s'emportent contre luy, comme s'il avoit eut tort de de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.

C H A P I T R E VIII.

Des propositions complexes selon l'affirmation ou la negation; & d'une espee de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.

Outre les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes; parce qu'il y a des termes

mes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire l'affirmation ou la negation qui est exprimée par le verbe, comme si je dis : *je soutiens que la terre est ronde* ; *je soutiens* n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale ; & cependant il est visible qu'elle ne fait partie ny du sujet ny de l'attribut : car cela n'y change rien du tout, & ils seroient conceus entierement de la mesme sorte si je disois simplement, *la terre est ronde*. Et ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manieres : l'une à l'ordinaire par le verbe *est* : *la terre est ronde*, & l'autre plus expressément par le verbe *je soutiens*.

C'est de mesme quand on dit : *Je nie ; il est vray ; il n'est pas vray* ; ou qu'on ajoute dans une proposition ce qui en appuye la verité, comme quand je dis : *Les raisons d'astronomie nous convainquent que le Soleil est beaucoup plus grand que la Terre*. Car cette premiere partie n'est que l'appuy de l'affirmation.

Neanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës, & qui peuvent estre prises differemment selon le dessein de celuy qui les prononce, comme si je dis : *Tous les Philosophes nous assurent que les choses pezzantes tombent d'elles-mesmes en bas* ; si mon dessein est de montrer que les choses pezzantes tombent d'elles-mesmes en bas, la premiere partie de cette proposition ne sera qu'incidente, & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la derniere partie. Mais si au contraire je n'ay dessein que de rapporter cette opinion des Philosophes, sans que moy-mesme je l'approuve
alors

alors la premiere partie sera la proposition principale , & la derniere sera seulement une partie de l'attribut. Car ce que j'affirmeray ne sera pas que les choses pezzantes tombent d'elles-mêmes; mais seulement que tous les Philosophes l'assurent. Et il est aisé de voir que ces deux differentes manieres de prendre cette mesme proposition , la changent tellement , que ce sont deux differentes propositions , & qui ont des sens tous differens. Mais il est souvent aisé de juger par la suite, auquel de ces deux sens on la prend. Car par exemple , si après avoir fait cette proposition j'ajoûtois: *Or les pierres sont pezzantes : donc elles tombent en bas d'elles-mêmes* ; il seroit visible que je l'aurois prise au premier sens , & que la premiere partie ne seroit qu'incidente. Mais si au contraire je conclusois ainsi : *Or cela est une erreur ; & par consequent il se peut faire qu'une erreur soit enseignée par tous les Philosophes* , il seroit manifeste que je l'aurois prise dans le second sens , c'est à dire que la premiere partie seroit la proposition principale , & que la seconde seroit partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes , où la complexion tombe sur le verbe ; & non sur le sujet ny sur l'attribut , les Philosophes ont particulierement remarqué celles qu'ils ont appellées *modales* , parce que l'affirmation ou la negation y est modifiée par l'un de ces quatre modes , *possible , contingent , impossible , necessaire*. Et parce que chaque mode peut estre affirmé ou nié , comme , *il est impossible , il n'est pas impossible* , & en l'une & en l'autre façon estre joint avec une proposition affirmative ou negative , que *la terre est ronde , que la terre n'est pas ronde* , chaque

que mode peut avoir quatre propositions , & les quatre ensemble seize , qu'ils ont marquées par ces quatre mots : PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI ; dont voicy tout le mystere. Chaque syllabe marque un des quatre modes :

La 1. possible :

La 2. contingente:

La 3. impossible:

La 4. nécessaire.

Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe , qui est ou A , ou E, ou I, ou V, marque si le mode doit estre affirmé ou nié , & si la proposition qu'ils appellent *dictum* doit estre affirmée ou niée, en cette maniere :

A. L'affirmation du mode , & l'affirmation de la proposition.

E. L'affirmation du mode , & la negation de la proposition.

I. La negation du mode , & l'affirmation de la proposition.

V. La negation du mode , & la negation de la proposition.

Ce seroit perdre le temps que d'en apporter des exemples , qui sont faciles à trouver. Il faut seulement observer que PURPUREA répond à l'A des propositions complexes : ILIACE à E : AMABIMUS à I : EDENTULI à O : & qu'ainsi si on veut que les exemples soient vrais, il faut ayant pris un sujet , prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puisse estre universellement affirmé ; pour *Iliace* qui en puisse estre universellement nié ; pour *Amabimus* qui en puisse estre affirmé particulièrement : & pour *Edentuli* qui en puisse estre nié particulièrement.

Mais quelque attribut qu'on prenne , il est tou-

H

jours

Jours vray que toutes les quatre propositions d'un mesme mot n'ont que le mesme sens, de sorte que l'une estant vraye, toutes les autres le sont aussi.

CHAPITRE IX.

Des diverses sortes de propositions composées.

Nous avons déjà dit que les propositions composées sont celles qui ont ou un double sujet, ou un double attribut. Or il y en a de deux sortes: les unes où la composition est expressement marquée; & les autres où elle est plus cachée, & que les Logiciens pour cette raison appellent *exponibiles*, qui ont besoin d'être exposées ou expliquées.

On peut reduire celles de la premiere sorte à six especes: Les copulatives & les dis-jonctives: les conditionnelles, & les causales: les relatives, & les discretives.

DES COPULATIVES.

On appelle copulatives celles qui enferment ou plusieurs sujets ou plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou negative, c'est à dire *&* ou *ny*: Car *ny* fait la mesme chose que *&* en ces sortes de propositions, puisque le *ny* signifie *&* avec une negation qui tombe sur le verbe, & non sur l'union des deux mots qu'il joint, comme si je dis, *que la science, & les richesses ne rendent pas un homme heureux*, j'unis autant la science aux richesses, en assurant de l'une & de l'autre, qu'elles ne rendent pas un homme heureux, que si je disois, *que la science & les richesses rendent un homme vain*.

On

On peut distinguer de trois sortes de ces propositions.

1. Quand elles ont plusieurs sujets.

Mors & vita in manibus lingue.

La mort & la vie sont en la puissance de la langue.

2. Quand elles ont plusieurs attributs.

Auream quisquis mediocritatem

Diligit, tutus caret obsoleti

Sordibus tecti, caret invidenda

Regibus aula.

Celui qui aime la mediocrité qui est si estimable en toutes choses, n'est logé ny mal proprement ny superbement.

Sperat infauftis, metuit secundis

Alteram sortem, bene preparatum

Pectus.

Un esprit bien fait espere une bonne fortune dans la mauvaife, & en craint une mauvaife dans la bonne.

3. Quand elles ont plusieurs sujets & plusieurs attributs.

Non domus & fundus, non æris acervus & auri;

Ægroto Domini deduxit corpore febres,

Non animo curas.

Ny les maisons, ny les terres, ny les plus grands amas d'or & d'argent ne peuvent ny chasser la fièvre du corps de celuy qui les possede, ny délivrer son esprit d'inquietude & de chagrin.

La verité de ces propositions dépend de la verité de toutes les deux parties : Ainsi si je dis la foy & la bonne vie sont nécessaires au salut, cela est vray ; parce que l'un & l'autre y est nécessaire ; mais si je disois, la bonne vie & les richesses sont nécessaires au salut, cette proposition seroit fausse,

quoy-que la bonne vie y soit necessaire, parce que les richesses n'y sont pas necessaires.

Les propositions qui sont considerées comme négatives & contradictoires à l'égard des copulatives, & de toutes les autres composées, ne sont pas toutes celles où il se rencontre des negations; mais seulement celles, où la negation tombe sur la conjonction, ce qui se fait en diverses manieres, comme en mettant le *non* à la teste de la proposition. *Non enim amas, & deseris*, dit saint Augustin, c'est à dire, il ne faut pas croire, que vous aimiez une personne, & que vous l'abandonniez.

Car c'est encore en cette maniere qu'on rend une proposition contradictoire à la copulative, en niant expressément la conjonction, comme lors qu'on dit, qu'il ne se peut pas faire, qu'une chose soit en même-temps cela, & cela :

Qu'on ne peut pas estre amoureux & sage,
Amare & sapere vix Deo conceditur :

Que l'amour, & la majesté ne s'accordent point ensemble,

*Non bene conveniunt nec in una sede morantur
Majestas & amor.*

DISJONCTIVES.

Les disjonctives sont de grand usage, & ce sont celles où entre la conjonction disjonctive *vel*, ou.

L'amitié, ou trouve les amis égaux, ou les rend égaux :

Amicitia pares aut accipit, aut facit.

Une femme aime ou hait : il n'y a point de milieu :

Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.

Celui qui vit dans une entiere solitude est une beste ou un Ange (dit Aristote.)

Les

Les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte.

La terre tourne à l'entour du Soleil , ou le Soleil à l'entour de la terre.

Toute action faite avec jugement est bonne ou mauvaise.

La vérité de ces propositions dépend de l'opposition nécessaire des parties, qui ne doivent point souffrir de milieu. Mais comme il faut qu'elles n'en puissent souffrir du tout pour être nécessairement vraies, il suffit qu'elles n'en souffrent point ordinairement pour être considérées comme moralement vraies. C'est pourquoy il est absolument vrai qu'une action faite avec jugement est bonne ou mauvaise, les Theologiens faisant voir qu'il n'y en a point en particulier qui soit indifférente; mais quand on dit, que les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte, cela n'est pas vrai absolument, puis qu'il y en a quelques-uns qui ne se remuent ny par l'une ny par l'autre de ces passions; mais par la considération de leur devoir; & ainsi toute la vérité qui y peut être, est que ce sont les deux ressorts qui remuent la plus part des hommes.

Les propositions contradictoires aux disjonctives, sont celles, où on nie la vérité de la disjonction: ce qu'on fait en Latin, comme en toutes les autres propositions composées, en mettant la négation à la teste: *Non omnis actio est bona vel mala*: Et en François: *Il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise*.

CONDITIONNELLES.

Les Conditionnelles sont celles qui ont deux parties liées par la condition *si*, dont la première,

miere , qui est celle où est la condition , s'appelle l'antecedent , & l'autre le consequent : *si l'ame est spirituelle , c'est l'antecedent , elle est immortelle , c'est le consequent.*

Cette consequence est quelquefois mediate & quelquefois immediate ; elle n'est que mediate , quand il n'y a rien dans les termes de l'une & de l'autre partie qui les lie ensemble , comme si je dis.

Si la terre est immobile , le Soleil tourne ,

Si Dieu est juste , les méchans seront panis.

Ces consequences sont fort bonnes ; mais elles ne sont pas immediates , parce que les deux parties n'ayant pas de terme commun , elles ne se lient que par ce qu'on a dans l'esprit , & qui n'est pas exprimé. Que la terre & le Soleil se trouvant sans cesse en des situations differentes l'une à l'égard de l'autre , il faut necessairement , que si l'une est immobile , l'autre se remue.

Quand la consequence est immediate ; il faut pour l'ordinaire.

1. Ou que les deux parties ayent un mesme sujet.

Si la mort est un passage a'une vie plus heureuse , Elle est desirable.

Si vous avez manqué à nourrir les pauvres , Vous les avez tuez.

Si non pavisti , occidisti.

2. Ou qu'elles ayent le mesme attribut.

Si toutes les épreuves de Dieu nous doivent estre cheres ,

Les maladies nous le doivent estre.

3. Ou que l'attribut de la premiere partie soit le sujet de la seconde.

Si la patience est une vertu ;

Il y a des vertus penibles.

4. Ou enfin que le sujet de la premiere partie soit

soit l'attribut de la seconde, ce qui ne peut estre que quand cette seconde partie est negative :

Si tous les vrais Chrestiens vivent selon l'Evangile,

Il n'y a gueres de vrais Chrestiens.

On ne regarde pour la verité de ces propositions que la verité de la consequence; car quoyque l'une & l'autre partie fût fausse, si néanmoins la consequence de l'une à l'autre est bonne, la proposition entant que conditionnelle est vraie : comme,

Si la volonté de la creature est capable d'empescher que la volonté absolue de Dieu ne s'accomplisse.

Dieu n'est pas tout-puissant.

Les propositions considérées comme negatives & contradictoires aux conditionnelles sont celles-là seulement, dans lesquelles la condition est niée; ce qui se fait en Latin, en mettant une negation à la teste :

Non si miserum fortuna Sinonem

Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget.

Mais en François on exprime ces contradictoires par quoy-que & une negation,

Si vous mangez du fruit deffendu vous mourrez.

Quoy-que vous mangiez du fruit deffendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par. *Il n'est pas vrai.*

Il n'est pas vrai que si vous mangez du fruit deffendu vous mourrez.

DES CAUSALES.

Les Causales sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia* parce que, ou *ut*, afin que.

Malheur aux Riches parce qu'ils ont leur consolation en ce monde :

Les méchans sont élevez, afin que tombant de plus haut, leur cheute en soit plus grande :

Tolluntur in altum,

Vt lapsu graviore ruant,

Ils le peuvent, parce qu'ils croient le pouvoir ;

Possunt quia posse videntur.

Un tel Prince a esté malheureux, parce qu'il estoit né sous une telle constellation.

On peut aussi réduire à ces sortes de propositions, celles qu'on appelle, *reduplicatives*.

L'homme tant qu'homme est raisonnable,

Les Roys tant que Roys ne dépendent que de Dieu seul.

Il est nécessaire pour la vérité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre : ce qui fait aussi qu'il faut que l'une & l'autre soit vraie ; car ce qui est faux n'est point cause, & n'a point de cause ; mais l'une & l'autre partie peut estre vraie, & la causale estre fautive, parce qu'il suffit pour cela, que l'une des parties ne soit pas cause de l'autre : Ainsi un Prince peut avoir esté malheureux, & estre né sous une telle constellation, qu'il ne laisseroit pas d'estre faux, qu'il ait esté malheureux, pour estre né sous cette constellation.

C'est pourquoy c'est en cela proprement que consistent les contradictoires de ces propositions, quand on nie qu'une chose soit cause de l'autre : *Non ideo infelix, quia sub hoc natus fide.*

LES RELATIVES.

Les Relatives sont celles qui renferment quelque comparaison, & quelque rapport :

Où

Où est le Thresor , là est le cœur.

Telle est la vie , telle est la mort :

Tanties , quantum habetas.

On est estimé dans le monde à proportion de son bien.

La verité dépend de la justesse du rapport : Et on les contredit en niant le rapport.

Il n'est pas vray que telle est la vie , telle est la mort.

Il n'est pas vray qu'on soit estimé dans le monde à proportion de son bien.

LES DISCRETIVES.

Ce sont celles où l'on fait des jugemens discrens, en marquant cette difference par les particuliers *sed* mais , *tamen* neanmoins, ou autres semblables exprimées ou sous-entendues.

Fortuna opes auferre non animum potest. La fortune peut oster le bien ; Mais elle ne peut oster le cœur.

Et mihi res , non me rebus submittere conor. Je tâche de me mettre au-dessus des choses , & non pas d'y estre asservy.

Cælum non animum mutant qui trans mare currunt : Ceux qui passent les mers ne changent que de pais , & non pas d'esprit.

La verité de cette sorte de proposition dépend de la verité de toutes les deux parties , & de la separation qu'on-y met. Car quoy-que les deux parties fussent vrayes , une proposition de cette sorte seroit ridicule, s'il n'y avoit point entr'elles d'opposition , comme si je disois :

Iudas estoit un larron , & neanmoins il ne pût souffrir que la Madeleine répandit ses parfums sur JESUS-CHRIST.

Il peut y avoir plusieurs contradictoires d'une

proposition de cette sorte, comme si on disoit
*Ce n'est pas des richesses, mais de la science
 que dépend le bonheur.*

On peut contredire cette proposition en toutes ces manieres.

*Le bonheur dépend des richesses, & non pas
 la science.*

*Le bonheur ne dépend ny des richesses ny de
 science.*

*Le bonheur dépend des richesses & de la
 science.*

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discretives Car ces deux dernieres propositions sont copulatives.

CHAPITRE X.

Des propositions composées dans le sens

IL'y a d'autres propositions composées, dont la composition est plus cachée, & on les peut réduire à ces quatre sortes. 1. Exclusives. 2. Exceptives. 3. Comparatives. 4. Inceptives ou Desitives.

I DES EXCLUSIVES.

On appelle exclusives, celles qui marquent, qu'un attribut convient à un sujet, & qu'il ne convient qu'à ce seul sujet, ce qui est marquer, qu'il ne convient pas à d'autres: d'où il s'ensuit qu'elles enferment deux jugemens différens, & que par conséquent elles sont composées dans le sens. C'est ce qu'on exprime par le mot *seul*, ou autre semblable. Ou en François *il ny a. Il n'y a que Dieu seul aimable pour luy-mesme.*

Deus solus fruendus, reliqua utenda.

C'est à dire, nous devons aimer Dieu pour
 luy.

luy-mesme ; & n'aimer les autres choses que pour Dieu.

Quas dedisti solas semper habebis opes. Les seules richesses qui vous demeureront toujours seront celles que vous aurez données libéralement :

Nobilitas sola est atque unica virtus.

La vertu fait la noblesse , & toute autre chose ne rend point véritablement noble.

Hoc unum scio quod nihil scio : disoient les Academiciens.

Il est certain , qu'il n'y a rien de certain , & il n'y a qu'obscurité & incertitude en toute autre chose.

Lucain parlant des Druides fait cette proposition disjonctive composée de deux exclusives.

Solis nosse Deos , & cæli numina vobis.

Aut solis nescire datum est.

Ou vous connoissez les Dieux , quoy-que tous les autres les ignorent :

Ou vous les ignorez , quoy-que tous les autres les connoissent.

Ces propositions se contredisent en trois manieres. Car 1. on peut nier que ce qui est dit convenir à un seul sujet ; luy convienne en aucune sorte.

2. On peut soutenir que cela convient à autre chose.

3. On peut soutenir l'un & l'autre.

Ainsi contre cette sentence ; *la seule vertu est la vraie noblesse* , on peut dire :

1. Que la vertu ne rend point noble ;

2. Que la naissance rend noble , aussi-bien que la vertu.

3. Que la naissance rend noble , & non la vertu.

Ainsi cette maxime des Academiciens. *Que-*

cela est certain qu'il n'y rien de certain, estoit creditée differemment par les Dogmatiques, & par les Pyrrhoniens. Car les Dogmatiques la combattoient, en soutenant que cela estoit doublement faux, parce qu'il y avoit beaucoup de choses que nous connoissions tres-certainement, & qu'ainsi il n'estoit point vray, que nous fussions certains de ne rien sçavoir. Et les Pyrrhoniens disoient aussi que cela étoit faux, par une raison contraire, qui est que tout étoit tellement incertain, qu'il estoit mesme incertain s'il n'y avoit rien de certain.

C'est pourquoy il y a un defect de jugement dans ce que dit Lucain des Druides, parce qu'il n'y a point de necessité que les seuls Druides fussent dans la verité au regard des Dieux, ou qu'eux seuls fussent dans l'erreur: Car pouvant y avoir diverses erreurs touchant la nature de Dieu, il se pouvoit fort-bien faire que quoy que les Druides eussent des pensées touchant la nature de Dieu différentes de celles des autres nations, ils ne fussent pas moins dans l'erreur que les autres nations.

Ce qui est icy de plus remarquable est, qu'il y a souvent de ces propositions qui sont exclusives dans le sens, quoy que l'exclusion ne soit pas exprimée: Ainsi ce vers de Virgile, où l'exclusion est marquée.

Vna salus victis nullam sperare salutem.

a esté traduit heureusement par ce vers François, dans lequel l'exclusion est sous-entendue.

Le salut des vaincus est de n'en point attendre.

Neanmoins il est bien plus ordinaire en latin qu'en françois de sous-entendre les exclusions:

de

de sorte qu'il y a souvent des passages qu'on ne peut traduire dans toute leur force, sans en faire des propositions exclusives, quoy qu'en latin l'exclusion n'y soit par marquée.

Ainsi 2. Corinth. 10. 17. *Qui gloriatur in Domino gloriatur*, doit estre traduit : Que celuy qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur.

Galat. 6. 7. *Quæ seminaverit homo, hæc & metet* : L'homme ne recueillira que ce qu'il aura semé.

Ephes. 4. 5. *Vnus Dominus, una fides, unum baptisma* : Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foy, qu'un baptesme.

Matth. 5. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle recompense en meriterez-vous ?.

Seneque dans la Troade : *Nullas habet spes Troja, si tales habet* : Si Troye n'a que cette esperance, elle n'en a point : comme s'il y avoit, *si tantum tales habet*.

2. DES EXCEPTIVES

Les Exceptives sont celles, ou on affirme une chose de tout un sujet, à l'exception de quelqu'un des inferieurs de ce sujet, à qui on fait entendre par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas, ce qui visiblement enferme deux jugemens, & ainsi rend ces propositions composées dans le sens : comme si je dis :

Toutes les Sectes des anciens Philosophes, hormis celle des Platoniciens, n'ont point reconnu, que Dieu fust sans corps.

Cela veut dire deux choses, La 1. que les Philosophes anciens ont crû Dieu corporel : la 2. que les Platoniciens ont crû le contraire.

Avarus

Avarus nisi cum meretur, nil recte facit.

L'avare ne fait rien de bien, si ce n'est de mourir.

Et miser nemo, nisi comparatus.

Nul ne se croit misérable, qu'en se comparant à de plus heureux :

Nemo læditur nisi à seipso.

Nous n'avons du mal que celui que nous nous faisons à nous-mêmes.

Excepté le Sage, disoient les Stoïciens, tous les hommes sont vraiment fous.

Ces propositions se contredisent de même que les exclusives.

1. En soutenant que le sage des Stoïciens étoit aussi fou que les autres hommes.

2. Et soutenant qu'il y en avoit d'autres que ce Sage qui n'étoient pas fous.

3. En prétendant que ce Sage des Stoïciens étoit fou, & que d'autres hommes ne l'étoient pas.

Il faut remarquer que les propositions exclusives & les exceptives ne sont presque que la même chose exprimée un peu différemment : De sorte qu'il est toujours fort aisé de les changer réciproquement les unes aux autres : Et ainsi nous voyons que cette exceptive de Terence,

Imperitus, nisi quod ipse facit, nil rectum putat.

A été changée par Cornelius Gallus en cette exclusive.

Hoc tantum rectum quod facit ipse putat.

3. DES COMPARATIVES.

Les propositions où l'on compare enferment deux jugemens, parce que c'en sont deux, de dire qu'une chose est telle, & de dire qu'elle est telle.

telle plus ou moins qu'une autre : & ainsi ces sortes de propositions sont composées dans le sens.

Amicum perdere, est damnorum maximum

La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un amy.

Ridiculum acri

Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

On fait souvent plus d'impression dans les affaires mesmes les plus importantes par une raillerie agreable, que par les meilleures raisons.

Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici.

Les coups d'un amy valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemy,

On contredit ces propositions en plusieurs manieres, comme cette maxime d'Epicure, *la douleur est le plus grand de tous les maux*, estoit contredite d'une sorte par les Stoïciens, & d'une autre par les Peripateticiens: car les Peripateticiens avoüoient, que la douleur estoit un mal; mais ils soutenoit que le vice & les autres déreglemens d'esprit estoient bien de plus grands maux: au lieu que les Stoïciens ne vouloient pas même reconnoître, que la douleur fust un mal, bien loin d'avoüer que ce fust le plus grand de tous les maux.

Mais on peut traiter icy une question, qui est de sçavoir, s'il est toujours necessaire que dans ces propositions le positif du comparatif convienne à tous les deux membres de la comparaison: & s'il faut, par exemple, supposer que deux choses soient bonnes, afin de pouvoir dire, que l'une est meilleure que l'autre.

Il semble d'abord que cela devoit estre ainsi; mais l'usage est au contraire, puisque nous voyons que l'Ecriture se sert du mot de meilleur, non.

non seulement en comparant deux biens ensemble. *Melior est sapientia quam vires, & vir prudens quam fortis.* La sagesse vaut mieux que la force, & l'homme prudent que l'homme vaillant.

Mais aussi en comparant un bien à un mal. *Melior est patiens arrogante.* Un homme patient vaut mieux qu'un homme superbe.

Et même en comparant deux maux ensemble. *Melius est habitare cum dracone, quam cum muliere litigiosa.* Il vaut mieux demeurer avec un dragon, qu'avec une femme querelleuse. Et dans l'Evangile. Il vaut mieux estre jetté dans la mer une pierre au col; que de scandaliser le moindre des fidelles.

La raison de cet usage est, qu'un plus grand bien est meilleur qu'un moindre, parce qu'il a plus de bonté qu'un moindre bien ? Or par la même raison on peut dire, quoy-que moins proprement, qu'un bien est meilleur qu'un mal, parce que ce qui a de la bonté, en a plus que ce qui n'en a point. Et on peut dire aussi qu'un moindre mal est meilleur qu'un plus grand mal, parce que la diminution du mal tenant lieu de bien dans les maux, ce qui est moins mauvais a plus de cette sorte de bonté, que ce qui est plus mauvais.

Il faut donc éviter de s'embarrasser mal à propos par la chaleur de la dispute à chicaner sur ces facons de parler, comme fit un Grammairien Donatiste nommé Cresconius en écrivant contre saint Augustin; car ce Saint ayant dit que les Catholiques avoient plus de raison de reprocher aux Donatistes d'avoir livré les Livres sacrez, que les Donatistes n'en avoient de le reprocher aux Catholiques, *Traditionem*

nos vobis probabilius obijcimus: Cresconius s'imagina avoir droit de conclure de ces paroles, que saint Augustin avouoit par là, que les Donatistes avoient raison de le reprocher aux Catholiques. *Si enim vos probabilius*, disoit-il, *Nos ergo probabiliter*: Nam gradus iste quod ante positum est auget, non quod ante dictum est improbat. Mais saint Augustin refute premierement cette vaine subtilité par des exemples de l'Ecriture, & entre autres par ce passage de l'Épître aux Hebreux, où St. Paul ayant dit, que la terre qui ne porte que des épines estoit maudite, & ne devoit attendre que le feu, il ajoute: *Confidimus autem de vobis fratres charissimi meliora*: Non quia, dit ce Pere, *bona illa erant quæ supra dixerat, proferre spinas & tribulos, & ustionem mereri, sed magis quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent & optarent, hoc est mala tantis bonis contraria*. Et il luy montre ensuite par les plus celebres auteurs de son art, combien sa consequence estoit fausse, puis qu'on auroit pû de la mesme sorte reprocher à Virgile, d'avoir pris pour une bonne chose la violence d'une maladie, qui porte les hommes à se déchirer avec leurs propres dents, parce qu'il souhaitte une meilleure fortune aux gens de bien.

Dii meliora piis, errorémque hostibus illum;

Discissos ludis laniabant dentibus artus.

Quomodo ergo meliora piis, dit ce pere, *quasi bona essent istis, at non potius magna mala qui discissos nudis laniabant dentibus artus.*

4. DES INCERTIVES OU DESITIVES.

Lors qu'on dit qu'une chose a commencé ou cessé d'estre telle, on fait deux jugemens, l'un de ce qu'estoit cette chose avant le temps dont.

lupté du corps , & qu'on luy dit , *que le seul Epicure y a mis le souverain bien* , s'il le nioit simplement , sans ajouter autre chose , il ne satisferoit pas à sa pensée , parce qu'on auroit lu , et de croire sur cette simple negation , qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps ; mais qu'il ne le croit pas seul de cet avis.

De mesme , si connoissant la probité d'un Juge , on me demandoit , *s'il ne vend plus la justice* , je ne pourrois pas répondre simplement par *non* , parce que le *non* signifioit , qu'il ne la vend plus ; mais laisseroit croire en mesme temps que je reconnois qu'il l'a autrefois vendue ,

Et c'est ce qui fait voir qu'il y a des Propositions auxquelles on seroit injuste de demander qu'on y répondist simplement par ouï ou par non , parce qu'en formant deux sens on n'y peut faire de réponse juste qu'en s'expliquant sur l'un & sur l'autre.

CHAPITRE. XI.

Observations pour reconnoistre dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire , quel en est le sujet & quel en est l'attribut.

C'Est sans doute un défaut de la Logique ordinaire , qu'on n'accoutume point ceux qui l'apprennent à reconnoistre la nature des propositions ou des raisonnemens , qu'en les attachant à l'ordre , & à l'arrangement dont on les forme dans les écoles , qui est souvent tres-different de celui dont on les forme dans le monde , & dans les livres , soit d'éloquence , soit de morale , soit des autres sciences.

Ainsi

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet & d'un attribut , sinon que l'un est le premier terme d'une proposition , & l'autre le dernier. Et de l'universalité ou particularité , sinon qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus* , tout ou nul ; & dans l'autre *aliquis* , quelque.

Cependant tout cela trompe tres-souvent, & il est besoin de jugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet & l'attribut.

L'unique & véritable regle est de regarder par le sens ce dont on affirme , & ce qu'on affirme. Car le premier est toujours le sujet & le dernier l'attribut en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en latin que ces sortes de propositions : *Turpe est obsequi libidini* : Il est honteux d'estre esclave de ses passions : où il est visible par le sens , que *turpe honteux* , est ce qu'on affirme , & par conséquent l'attribut : *Et obsequi libidini* , estre esclave de ses passions , ce dont on affirme , c'est à dire , ce qu'on assure estre honteux , & par conséquent le sujet. De mesme dans saint Paul , *Est quæstus magnus pietas cum sufficientia* , le vrai ordre seroit , *pietas cum sufficientia est quæstus magnus*.

Et de mesme dans ces vers :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas ;

Atque metus omnes , & inexorabile fatum

Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

Felix est l'attribut , & le reste le sujet.

Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoître dans les propositions complexes : & nous avons déjà veu qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du discours & l'intention d'un auteur quelle est la proposition prin-

principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer que dans ces propositions complexes, où la première partie n'est que la proposition incidente, & la dernière est la principale, comme dans la majeure & la conclusion de ce raisonnement :

Dieu commande d'honorer les Rois ;

Louis XIV. est Roi.

Donc Dieu commande d'honorer Louis XIV.

Il faut souvent changer le verbe actif en passif, pour avoir le vrai sujet de cette proposition principale, comme dans cet exemple même. Car il est visible que raisonnant de la sorte, mon intention principale dans la majeure est d'affirmer quelque chose des Rois, dont je puisse conclure qu'il faut honorer Louis XIV. & ainsi ce que je dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente, qui confirme cette affirmation, *les Rois doivent estre honorez : Reges sunt honorandi.* D'où il s'ensuit que *les Rois* est le sujet de la majeure, & *Louis XIV.* le sujet de la conclusion, quoy qu'à ne considérer les choses que superficiellement, l'un & l'autre semble n'estre qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à nostre langue : *C'est une folie que de s'arrester à des flatteurs : C'est de la gresle qui tombe : C'est un Dieu qui nous a rachetez.* Or le sens doit faire encore juger que pour les remettre dans l'arrangement naturel en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainsi : *S'arrester à des flatteurs est une folie : Ce qui tombe est de la gresle : Celuy qui nous a rachetez est Dieu.* Et cela est presque universel dans toutes les propositions qui

com-

commencent par *c'est*, où l'on trouve après, un *qui*, ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le sujet à la fin. C'est assez d'en avoir averti une fois; & tous ces exemples ne sont que pour faire voir qu'on en doit juger par le sens, & non par l'ordre des mots. Ce qui est un avis tres-necessaire pour ne se pas tromper, en prenant des syllogismes pour vicioux, qui sont en effet tres-bons; parce que faute de discerner dans les propositions le sujet & l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux regles lors qu'ils y sont tres-conformes.

C H A P I T R E X I I.

Des sujets confus equivalens à deux sujets.

IL est important pour mieux entendre la nature de ce qu'on appelle *sujet* dans les propositions, d'ajoûter icy une remarque qui a été faite dans des Ouvrages plus considerables que celui-cy, mais qui appartenant à la Logique peut trouver icy sa place.

C'est que lorsque deux ou plusieurs choses qui ont quelque ressemblance se succedent l'une à l'autre dans le mesme lieu, & principalement quand il n'y paroît pas de difference sensible; quoi que les hommes les puissent distinguer en parlant methaphysiquement; ils ne les distinguent pas neanmoins dans leurs discours ordinaires, mais les réunissant sous une idée commune qui n'en fait pas voir la difference, & qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'estoit une mesme chose.

C'est ainsi que quoy-que nous changions d'air à tout moment, nous regardons neanmoins l'air
qui

qui nous environne comme estant toujours le mesme ; & nous disons que de froid il est devenu chaud , comme si c'estoit le mesme ; au lieu que souvent cet air que nous sentons froid n'est pas le mesme que celui que nous trouvions chaud.

Cette eau, disons-nous aussi en parlant d'une riviere, estoit trouble il y a deux jours, la voilà claire comme du cristallin : Cependant combien s'en faut il que ce ne soit la mesme eau : *In idem flumen bis non descendimus* : dit Seneque ; *manet idem fluminis nomen , aqua transmissa est.*

Nous considerons le corps des animaux & nous en parlons comme estant toujours les memes , quoy-que nous ne soyons pas assurez qu'au bout de quelques années il reste aucune partie de la premiere matiere qui le composoit : & non seulement nous en parlons comme d'un même corps sans y faire reflexion , mais nous le faisons aussi lorsque nous y faisons une reflexion expresse. Car le langage ordinaire permet de dire ; Le corps de cet animal estoit composé il y a dix ans de certaines parties de matiere ; & maintenant il est composé de parties toutes differentes. Il semble qu'il y ait de la contradiiction dans ce discours ; car si les parties sont toutes differentes , ce n'est donc pas le mesme corps. Il est vray ; mais on en parle neanmoins comme d'un même corps. Et ce qui rend ces propositions veritables , est que le mesme terme est pris pour differents sujets dans cette differente application.

Auguste disoit de la ville de Rome qu'il l'avoit trouvée de brique ; & qu'il la laissoit de marbre. On dit de mesme d'une ville , d'une maison , d'une Eglise , qu'elle a esté ruinée en un tel temps & rétablie en un autre temps. Quelle est donc
cette

cette *Rome*, qui est tantost de brique, & tantost de marbre? Quelles sont ces Villes, ces Maisons, ces Eglises, qui sont ruinées en un temps & rétablies en un autre? Cette *Rome* qui estoit de brique estoit-elle la mesme que *Rome* de marbre? Non; mais l'esprit ne laisse pas de se former une certaine idée confuse de *Rome* à qui il attribue ces deux qualitez d'estre de brique en un temps, & de marbre en un autre. Et quand il en fait ensuite des propositions, & qu'il dit, par exemple, que *Rome* qui avoit esté de brique devant Auguste, estoit de marbre quand il mourut; le mot de *Rome* qui ne paroist qu'un sujet en marque néanmoins deux réellement distincts, mais réunis sous une idée confuse de *Rome*, qui fait que l'esprit ne s'aperçoit pas de la distinction de ces sujets.

C'est par là qu'on a éclaircy dans le Livre, dont on a emprunté cette remarque, l'embaras affecté que les Ministres se plaisent à trouver dans cette proposition; *cecy est mon Corps*, que personne n'y trouvera en suivant les lumieres du sens commun. Car comme on ne dira jamais que c'estoit une proposition fort embarrassée & fort difficile à entendre, que de dire d'une Eglise qui auroit esté brûlée & rebâtie; Cette Eglise fut brûlée il y a dix ans, & elle a esté rebâtie depuis un an. De mesme on ne sçauroit dire raisonnablement qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette proposition; *Cecy qui est du Pain dans ce moment icy, est mon corps dans cet autre moment*. Il est vray que ce n'est pas le mesme *cecy* dans ces differens momens, comme l'Eglise brûlée & l'Eglise rebâtie; ne sont pas réellement la mesme Eglise: Mais l'esprit concevant

cevant & le Pain & le Corps de Jesus-Christ , sous une idée commune d'objet present qu'il exprime par *cecy* , attribué à cet objet réellement double , & qui n'est un que d'une unité de confusion, d'estre Pain en un certain moment, & d'estre le Corps le JESUS-CHRIST en un autre : De même qu'ayant formé de cette Eglise brûlée & de cette Eglise rebâtie une idée commune d'Eglise, il donne à cette idée confuse deux attributs qui ne peuvent convenir au même sujet.

Il s'ensuit de là qu'il n'y a aucune difficulté dans cette proposition ; *Cecy est mon Corps* , prise ausens des Catholiques ; puisqu'elle n'est que l'abregé de cette autre proposition parfaitement claire. *Cecy qui est pain dans ce moment icy , est mon Corps dans cet autre moment* ; & que l'esprit supplée tout ce qui n'est pas exprimé. Car , comme nous avons remarqué à la fin du premier Livre , quand on se sert du pronom demonstratif *hoc* , pour marquer quelque chose exposée aux sens , l'idée formée précisément par le pronom demeurant confuse , l'esprit y ajoute des idées claires & distinctes tirées des sens par forme de proposition incidente. Ainsi Jesus-Christ prononçant le mot de *cecy* ; l'esprit des Apostres y ajoutoit , *qui est Pain* ; & comme il concevoit qu'il estoit Pain dans ce moment-là , il y faisoit aussi cette addition du temps. Et ainsi le mot de , *Cecy* formoit cette idée , *cecy qui est Pain dans ce moment icy*. De même quand il dit que *c'estoit son Corps* ; ils conçurent que *cecy estoit son Corps dans ce moment-là*. Ainsi l'expression , *cecy est mon Corps* forma en eux cette proposition totale ; *Cecy qui est Pain dans ce moment-cy , est mon Corps*

Corps dans cet autre moment : & cette expression étant claire , l'abreg de la proposition qui ne diminue rien de l'idée , l'est aussi.

Et quand à la difficulté proposée par les Ministres , qu'une même chose ne peut estre Pain & Corps de Jesus-Christ , comme elle regarde également la proposition étendue ; *cecy qu'est Pain dans ce moment icy , est mon Corps dans cet autre moment* ; que la proposition abrégée , *cecy est mon Corps* ; il est clair que ce ne peut estre qu'une chicanerie frivole pareille à celle qu'on pourroit alleguer contre ces propositions : Cette Eglise fut brûlée en un tel tems , & elle a esté rétablie dans cet autre temps ; & qu'elles se doivent toutes démêler par cette maniere de concevoir plusieurs sujets distincts sous une même idée , qui fait que le même terme est tantost pris pour un sujet , & tantost pour un autre ; sans que l'esprit s'aperçoive de ce passage d'un sujet à un autre.

Au reste on ne pretend pas decider icy cette importante question , de quelle sorte on doit entendre ces paroles ; *cecy est mon Corps* ; si c'est dans un sens de figure ou dans un sens de réalité. Car il ne suffit pas de prouver qu'une proposition se peut prendre dans un certain sens ; il faut de plus prouver quelle s'y doit prendre. Mais comme il y a des Ministres qui , par les principes d'une tres-fausse Logique soutiennent opiniâtrément que les Paroles de Jesus-Christ ne peuvent recevoir le sens Catholique ; il n'est point hors de propos d'avoir montré icy en abrégé , que le sens Catholique n'a rien que de clair , de raisonnable , & de conforme au langage commun de tous les hommes.

CHAPITRE XIII.

Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulières.

ON peut faire quelques observations semblables & non moins nécessaires touchant l'universalité & la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut distinguer deux sortes d'universalité ; l'une qu'on peut appeller *Metaphisique*, & l'autre *Morale*.

J'appelle universalité metaphisique, lors qu'une universalité est parfaite & sans exception, comme, *tout homme est vivant*, cela ne reçoit point d'exception.

Et j'appelle universalité morale, celle qui reçoit quelque exception, parce que dans les choses morales on se contente que les choses soient telles ordinairement, *ut plurimum*, comme ce que saint Paul rapporte & approuve ;

Cretenses semper mendaces, malæ bestiae, ventres pigri.

Ou ce que dit le même Apôtre : *Omnes quæ sua sunt querunt, non quæ Iesu Christi.*

Ou ce que dit Horace.

Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos ut nunquam inducant animum cantare rogati, injussi nunquam desistant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler :

Que tous les jeunes gens sont inconstans :

Que tous les vieillards loient le temps passé.

Il suffit dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, & on

generales, & qu'on veut dire seulement que dans l'ordre de la nature les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de mesme que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées; mais que tous ne se servent pas de l'Ecriture. Et ce ne seroit pas une objection raisonnable, que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette proposition; parce qu'on voit assez, sans qu'on l'exprime, que cela ne se doit entendre que de ceux qui n'ont point d'empeschement naturel à se servir des sons, ou pour n'avoir pû les apprendre, comme ceux qui sont sourds; ou pour ne les pouvoir former, comme les muets.

III. OBSERV. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles se doivent entendre de *generibus singulorum*; & non pas de *singulis generum*, comme parlent les Philosophes. C'est à dire de toutes les especes de quelque genre, & non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit, que tous les animaux furent iauvez dans l'Arche de Noé parce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les especes. JESUS-CHRIST dit aussi des Pharisiens, qu'ils payoient la dixme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payassent la dixme de toutes les herbes qui estoient dans le monde; mais parce qu'il n'y avoit point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dixme. Ainsi saint Paul dit: *Sicut & ego; omnibus per omnia placeo*: c'est à dire qu'il s'accommodoit à toutes sortes de personnes, Juifs, Gentils, Chretiens, quoy qu'il ne plût pas à ses persecuteurs qui estoient en si grand nombre. Ainsi l'on dit d'un homme, qu'il a passé par toutes les charges, c'est à dire, par toute sorte de charges.

IV. OBSERV. Il y a des propositions qui ne sont universelles, que parce que le sujet doit estre pris comme restreint par une partie de l'attribut, je dis par une partie, car il seroit ridicule qu'il fût restreint par tout l'attribut, comme qui pretendroit que cette proposition est vraie : *Tous les hommes sont justes*, parce qu'il l'entendrait en ce sens, que tous les hommes justes sont justes, ce qui seroit impertinent. Mais quand l'attribut est complexe, & a deux parties, comme dans cette proposition : *Tous les hommes sont justes par la grace de Jesus-Christ*, c'est avec raison qu'on peut pretendre que le terme de *justes* est sous-entendu dans le sujet, quoy qu'il n'y soit pas exprimé, parce qu'il est assez clair que l'on veut dire seulement que tous les hommes qui sont justes ne sont justes que par la grace de JESUS-CHRIST. Et ainsi cette proposition est vraie en toute rigueur, quoy qu'elle paroisse fausse à ne considerer que ce qui est exprimé dans le sujet, y ayant tant d'hommes qui sont méchans & pécheurs; & qui par conséquent n'ont point esté justifiez par la grace de JESUS-CHRIST. Il y a un tres-grand nombre de propositions dans l'Ecriture, qui doivent estre prises en ce sens, & entr'autres ce que dit saint Paul : *Comme tous meurent par Adam, ainsi tous seront vivifiez par Jesus-Christ*. Car il est certain qu'une infinité de Payens qui sont morts dans leur infidelité, n'ont point esté vivifiez par JESUS-CHRIST; & qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire dont parle saint Paul en cet endroit. Et ainsi le sens de l'Apôstre est, que comme tous ceux qui meurent, meurent par Adam, tous ceux aussi qui sont vivifiez, sont vivifiez par JESUS-CHRIST.

Il y a aussi beaucoup de propositions qui ne sont moralement universelles qu'en cette maniere, comme quand on dit, *Les François sont bons Soldats : Les Hollandois sont bons Matelots : Les Flamans sont bons Peintres : Les Italiens sont bons Comediens ;* cela veut dire que les François qui sont soldats, sont ordinairement bons soldats, & ainsi des autres.

V. O B S E R V. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point d'autre marque de particularité que ces mots, *quidam, aliquis, quelque, & semblables.* Car au contraire, il arrive assez rarement que l'on s'en serve, sur tout dans nostre langue.

Quand la particule *des* ou *de* est le pluriel de l'article *un* selon la nouvelle remarque de la Grammaire generale, elle fait que les noms se prennent particulièrement, au lieu que pour l'ordinaire ils se prennent generalement avec l'article *les*. C'est pourquoy il y a bien de la difference entre ces deux propositions: *Les medecins croient maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fièvre, &c.* *Des medecins croient maintenant que le sang ne se fait point dans le foye.* Car *les medecins* dans la premiere, marque le commun des medecins d'aujourd'uy, & *des medecins* dans la seconde, marque seulement quelques medecins particuliers.

Mais souvent ayant *des*, ou *de*, ou *un* au singulier, on met *il y a* : comme *il y a des medecins*, & cela en deux manieres.

La premiere est, en mettant seulement après *des* ou *un*, un substantif pour estre le sujet de la proposition, & un adjectif pour en estre l'attribut, soit qu'il soit le premier ou le dernier comme : *Il y a des douleurs salutaires : Il y a*

des plaisirs funestes : Il y a des faux amis : Il y a une humilité genereuse : Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu. C'est comme on exprime dans nostre langue ce qu'on exprime par quelque dans le stile de l'Ecole : Quelques douceurs sont salutaires , Quelque humilité est genereuse , & ainsi des autres.

La seconde maniere , est de joindre par un *qui* l'adjectif au substantif : *Il y a des craintes qui sont raisonnables.* Mais ce *qui* n'empesche pas que ces propositions ne puissent estre simples dans le sens , quoy-que complexes dans l'expression. Car c'est comme si on disoit simplement. *Quelques craintes sont raisonnables.* Ces facons de parler sont encore plus ordinaires que les precedentes ; *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux-mesmes ; Il y a des Chrétiens qui sont indignes de ce nom.*

On se sert quelquefois en latin d'un tour semblable. HORACE.

Sunt quibus in Satira videor nimis acer & ultra

Legem tendere opus.

Ce qui est la mesme chose que s'il avoit dit ;
Quidam existimant me nemis acrem esse in Satyra.

Il y en a qui me croient trop piquant dans la Satyre.

De mesme dans l'Ecriture ; *Est qui nequiter se humiliat ;* Il y en a qui s'humilient mal.

Omnis , tout , avec une negation fait aussi une proposition particuliere , avec cette difference qu'en latin la negation precede *omnis* , & en françois elle suit *tout* : *Non omnis qui dicit mihi , Domine , Domine , intrabit in regnum cælorum ,* Tous ceux qui me disent Seigneur , Seigneur,

gneur, n'entreront point dans le Royaume des Cieux : *Non omne peccatum est crimen*, Tout péché n'est pas un crime.

Neanmoins dans l'Hebreu *non omnis* est souvent pour *nullus*, comme dans le Pseaume : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, nul homme vivant ne se justifiera devant Dieu. Cela vient de ce qu'alors la negation ne tombe que sur le verbe, & non point sur *omnis*.

VI. OBSERV. Voilà quelques observations assez utiles quand il y a un terme d'universalité, comme *tout*, *nul*, &c. Mais quand il n'y en a point & qu'il n'y a point aussi de particularité, comme quand je dis, *L'homme est raisonnable* : *L'homme est juste*, c'est une question celebre parmi les Philosophes, si ces propositions qu'ils appellent *indefinites*, doivent passer pour universelles ou pour particulieres : ce qui se doit entendre quand elles sont sans aucune suite de discours, ou qu'on ne les a point déterminées par la suite à aucun de ces sens. Car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une proposition, quand elle a quelque ambiguïté, de ce qui l'accompagne dans le discours de celui qui s'en sert.

La considerant donc en elle-mesme, la plupart des Philosophes disent, qu'elle doit passer pour universelle ; dans une matiere necessaire, & pour particuliere dans une matiere contingente.

Je trouve cette maxime approuvée par de fort habiles gens, & neanmoins elle est tres-fausse : & il faut dire au contraire que lors qu'on attribue quelque qualité à un terme commun, la proposition indefinie doit passer pour universelle en quelque matiere que ce soit. Et ainsi dans une matiere contingente elle ne doit point être :

estre considerée comme une proposition particuliere; mais comme une universelle qui est fausse. Et c'est le jugement naturel que tous les hommes en font, les rejetant comme fausses, lors qu'elles ne sont pas vrayes generalement, au moins d'une generalité morale dont les hommes se contentent dans les discours ordinaires des choses du monde.

Car qui souffriroit que l'on dit, *Que les Ours sont blancs, Que les hommes sont noirs, Que les Parisiens sont gentils-hommes; les Polonois sont Sociniens: Les Anglois sont trembleurs.* Et cependant selon la distinction de ces Philosophes ces propositions devroient passer pour tres-vrayes; puis qu'estant indéfinies dans une matiere contingente, elles devroient estre prises pour particulieres. Or il est tres-vray qu'il y a quelques Ours blancs, comme ceux de la nouvelle Zemble; quelques hommes qui sont noirs, comme les Ethiopiens; quelques Parisiens qui sont gentils-hommes; quelques Polonois qui sont Sociniens, quelques Anglois qui sont trembleurs. Il est donc clair qu'en quelque matiere que ce soit, les propositions indéfinies de cette sorte sont prises pour universelles; mais que dans une matiere contingente on se contente d'une universalité morale. Ce qui fait qu'on dit fort bien: *Les François sont vaillans: Les Italiens sont soupçonneux: Les Allemans sont grands: Les Orientaux sont voluptueux*, quoy que cela ne soit pas vray de tous les particuliers, parce qu'on se contente qu'il soit vray de la pluspart.

Il y a donc une autre distinction sur ce sujet, la quelle est plus raisonnable; qui est que ces propositions indéfinies sont universelles en matiere de doctrine; quand on dit: *Les Anges n'ont point de*

de corps, & qu'elles ne sont que particulieres dans les faits & dans les narrations. Comme quand il est dit dans l'Evangile : *Militēs plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti ejus.* Il est bien clair que cela ne doit être entendu que de quelques soldats, & non pas de tous les soldats. Dont la raison est qu'en matiere d'actions singulieres, lors sur tout qu'elles sont déterminées à un certain temps elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cause de quelques particulieres, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font ces propositions de sorte qu'à le bien prendre, ces propositions sont plutôt singulieres que particulieres, comme on le pourra juger par ce qui a esté dit des termes complexes dans le sens, 1. partie chap. 7. & 2. partie chap. 6.

VII. OBSÉRV. Les noms de corps, de communauté, de peuple, étant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté, tout le peuple, ne sont point les propositions où ils entrent proprement universelles, ny encore moins particulieres; mais singulieres. Comme quand je dis: *Les Romains ont vaincu les Cartaginois: Les Vénitiens font la guerre au Turc: Les Juges d'un tel lieu ont condamné un criminel,* ces propositions ne sont point universelles; autrement on pourroit conclure de chaque Romain qu'il auroit vaincu les Cartaginois, ce qui seroit faux. Et elles ne sont point aussi particulieres. Car cela veut dire plus que si je disois; que quelques Romains ont vaincu les Cartaginois; mais elles sont singulieres; parce qu'on considere chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs siècles, qui subsiste tant qu'il

qu'il compose un estat , & qui agit en tous ces temps par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres. D'où vient que l'on dit, que les Romains qui ont esté vaincus par les Gaulois qui prirent Rome , ont vaincu les Gaulois au temps de Cesar , attribuant ainsi à ce même terme de *Romains* , d'avoir esté vaincus en un temps, & d'avoir esté victorieux en l'autre , quoy qu'en l'un de ces temps il n'y ait eu aucun de ceux qui estoient en l'autre. Et c'est ce qui fait voir surquoy est fondée la vanité que chaque particulier prend des belles actions de sa nation , auxquelles il n'a point eu de part , & qui est aussi sotte que celle d'une oreille, qui estant sourde se glorifieroit de la vivacité de l'œil , ou de l'adresse de la main.

CHAPITRE. XIV.

Des Propositions où l'on donne aux signes le nom des choses.

NOUS avons dit dans la premiere partie , que des idées les unes avoient pour objet des choses , les autres des signes. Or ces idées de signe attachées à des mots venant à composer des propositions , il arrive une chose qu'il est important d'examiner en ce lieu , & qui appartient proprement à la Logique ; C'est qu'on en affirme quelquefois les choses signifiées : Et il s'agit de sçavoir quand on a droit de le faire , principalement à l'égard des signes d'institution ; car à l'égard des signes naturels , il n'y a pas de difficulté ; parce que le rapport visible qu'il y a entre ces sortes de signes & les choses , marque clairement que quand on affirme du signe la chose signifiée , on veut dire , non que ce signe soit réellement cette chose , mais qu'il l'est en signifi-

cation.

cation & en figure. Et ainsi l'on dira sans préparation & sans façon d'un portrait de César, que c'est César; & d'une carte d'Italie, que c'est l'Italie..

Il n'est donc besoin d'examiner cette regle qui permet d'affirmer les choses signifiées de leurs signes, qu'à l'égard des signes d'institution qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on entend ces propositions: & c'est ce qui a donné lieu à bien des disputes.

Car il semble à quelques-uns que cela se puisse faire indifferemment, & qu'il suffise pour montrer qu'une proposition est raisonnable en la prenant en un sens de figure & de signe, de dire qu'il est ordinaire de donner aux signes le nom de la chose signifiée.. Et cependant cela n'est pas vrai: car il y a une infinité de propositions qui seroient extravagantes si l'on donnoit aux signes le nom des choses signifiées; & que l'on ne fait jamais, parce qu'elles sont extravagantes. Ainsi un homme qui auroit éably dans son esprit que certaines choses en signifieroient d'autres, seroit ridicule si, sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de phantaisie le nom de ces choses, & disoit par exemple, qu'une pierre est un cheval; & un asne un Roy de Perse, parce qu'il auroit établi ces signes dans son esprit. Ainsi la premiere regle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifferemment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde qui est une suite de la premiere, est que la seule incompatibilité évidente des termes n'est pas une raison suffisante pour conduire l'esprit au sens de signe, & pour conclure qu'une proposition ne se pouvant prendre proprement, se doit

doit dont expliquer en un sens de signe. Autrement il n'y auroit point de ces propositions qui fussent extravagantes; & plus elles seroient impossibles dans le sens propre, plus on retomberoit facilement dans le sens de signe, ce qui n'est pas néanmoins. Car qui souffrirait que sans autre préparation, & en vertu seulement d'une destination secrète, on dit que la mer est le Ciel, que la terre est la lune, qu'un arbre est un Roy? Qui ne voit qu'il n'y auroit point de voye plus courte pour s'acquérir la reputation de folie que de pretendre introduire ce langage dans le monde? Il faut donc que celui à qui on parle soit préparé d'une certaine maniere, afin qu'on ait droit de se servir de ces sortes de propositions; & il faut remarquer sur ces préparations qu'il y en a de certainement insuffisantes; & d'autres qui sont certainement suffisantes.

1. Les rapports éloignez qui ne paroissent point aux sens, ny à la premiere veüe de l'esprit, & qui ne se découvrent que par meditation ne suffisent nullement pour donner d'abord aux signes le nom des choses signifiées. Car il n'y a point presque des choses entre lesquelles on ne puisse trouver de ces sortes de rapports: Et il est clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord ne suffisent point pour conduire au sens de figure,

2. Il ne suffit pas pour donner à un signe le nom de la chose signifiée dans le premier établissement qu'on en fait, de sçavoir que ceux à qui on parle le considerent déjà comme signe d'une autre chose toute differente. On sçait, par exemple, que le Laurier est signe de la victoire & l'Olivier de la paix; Mais cette connoissance ne prepare nullement l'esprit à trouver bon qu'un homme à qui il plaira de rendre le laurier signe du Roy de la Chine,

ne , & l'Olivier du Grand-Seigneur , dise sans façon en se promenant dans un jardin : Voyez ce laurier , c'est le Roy de la Chine , & cet Olivier , c'est le Grand Turc.

3. Toute preparation qui applique seulement l'esprit à attendre quelque chose de grand , sans le preparer à regarder en particulier une chose comme signe , ne suffit nullement pour donner droit d'attribuer à ce signe le nom de la chose signifiée : dans la premiere institution. La raison en est claire , parce qu'il n'y a nulle consequence directe & prochaine entre l'idée de grandeur , & l'idée de signe ; & ainsi l'une ne conduit point à l'autre.

Mais c'est certainement une prepration suffisante pour donner aux signes le nom des choses quand on voit dans l'esprit de ceux à qui on parle que considerant certaines choses comme signes ils sont en peine seulement de sçavoir ce qu'elles signifient.

Ainsi Joseph a pû répondre à Pharaon que les sept vaches grasses & les sept épis pleins qu'il avoit veus en songe , estoient sept années d'abondance ; & les sept vaches maigres & les sept épis maigres , sept années de sterilité ; parce qu'il voyoit que Pharon n'estoit en peine que de cela , & qu'il luy faisoit interieurement cette question : Qu'est-ce que ces vaches grasses & maigres , ces épis pleins & vuides , sont en signification ?

Ainsi Daniel répondit fort raisonnablement à Nabuchodonosor qu'il estoit la teste d'or : parce qu'il luy avoit propose le songe qu'il avoit eu d'une Statue qui avoit la teste d'or , & qu'il luy en avoit demandé la signification.

Ainsi quand on a proposé une parabole , & qu'on vient à l'expliquer , ceux à qui on parle considerant

déjà tout ce qui la compose comme des signes, on a droit, dans l'explication de chaque partie, de donner au signe le nom de la chose signifiée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au Prophete Ezechiel en vision, *in spiritu*; un champ plein de morts, & les Prophetes distinguant les visions des realitez, & estant accoutumez à les prendre pour des signes; Dieu luy parla fort intelligiblement en luy disant, que *ces os estoient la maison d'Israel*; c'est à dire qu'ils la signifioient.

Voilà les preparations certaines; & comme on ne voit pas d'autres exemples où l'on convienne que l'on ait donné au signe le nom de la chose signifiée, que ceux où elles se trouvent; on en peut tirer cette maxime de sens commun. Que l'on ne donne aut signes le nom des choses que lors que l'on a droit de supposer qu'ils sont déjà regardez comme signes, & que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de sçavoir non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient.

Mais comme la plupart des regles morales ont des exceptions, on pourroit douter s'il n'en faudroit point faire une à celle-cy en un seul cas. C'est quand la chose signifiée est telle qu'elle exige en quelque sorte d'estre marquée par un signe: de sorte que si-tôt que le mot de cette chose est prononcé, l'esprit conçoit incontinent que le sujet auquel on l'a joint est destiné pour la designer. Ainsi comme les alliances sont ordinairement marquées par des signes extérieurs; si l'on affirmoit le mot d'*alliance* de quelque chose extérieure, l'esprit pourroit estre porté à concevoir que l'on l'en affirmeroit comme de son signe; de sorte que quand il y auroit dans l'Ecriture que *la Circoncision est l'alliance*, peut-estre

estre n'y auroit-il rien de surprenant ; car l'alliance porte l'idée du signe sur la chose à laquelle elle est jointe. Et ainsi comme celui qui écoute une proposition conçoit l'attribut & les qualitez de l'attribut avant qu'il en fasse l'union avec le sujet ; on peut supposer que celui qui entend cette proposition, *la Circoncision est l'alliance*, est suffisamment préparé à concevoir que la Circoncision n'est alliance qu'en signe ; le mot d'*alliance* luy ayant donné lieu de former cette idée, non avant qu'il soit prononcé, mais avant qu'il fut joint dans son esprit avec le mot de *Circoncision*.

J'ay dit que l'on pourroit croire que les choses qui exigent par une convenance de raison d'estre marquées par des signes seroient une exception de la regle établie qui demande une preparation precedente quifasse regarder le signe comme signe afin qu'on en puisse affirmer la chose signifiée : Parce que l'on pourroit croire aussi le contraire. Car 1. cette proposition, *la Circoncision est l'alliance* n'est point dans l'Ecriture, qui porte seulement, *Voicy l'alliance que vous observerez entre vous, votre posterité & moy : Tout mâle parmy vous sera circoncis*. Or il n'est pas dit dans ces paroles que la Circoncision soit l'alliance, mais la Circoncision y est commandée comme condition de l'alliance. Il est vray que Dieu exigeoit cette condition, afin que la Circoncision fût signe de l'alliance, comme il est porté dans le verset suivant, *ut sit in signum fœderis* ; Mais afin qu'elle fût signe il en falloit commander l'observation, & la faire condition de l'alliance, & c'est ce qui est contenu dans le verset precedent.

2. Ces paroles de saint Luc, *Ce Calice est la nouvelle alliance en mon sang*, que l'on allegue aussi,

aussi, ont encore moins d'évidence pour confirmer cette exception : Car en traissant littéralement, il y a dans saint Luc, *Ce Calice est le nouveau Testament en mon sang*. Or comme le mot de Testament ne signifie pas seulement la dernière volonté du Testateur, mais encore plus proprement l'instrument qui la marque ; il n'y a point de figure à appeler le Calice du sang de Jésus-Christ, Testament, puisque c'est proprement la marque, le gage, & le signe de la dernière volonté de Jésus-Christ, l'instrument de la nouvelle alliance.

Quoy qu'il en soit, cette exception étant douteuse d'une part, & étant très-rare de l'autre, & y ayant très-peu de choses qui exigent d'elles-mêmes d'être marquées par des signes ; elles n'empeschent pas l'usage & l'application de la règle à l'égard de toutes les autres choses qui n'ont pas cette qualité, & que les hommes n'ont point accoutumé de marquer par des signes d'institution. Car il faut se souvenir de ce principe d'équité, que la plupart des règles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point comprises dans l'exception.

C'est par ces principes qu'il faut décider cette importante question, si l'on peut donner à ces paroles, *Ceci est mon Corps*, le sens de figure : ou plutôt c'est par ces principes, que toute la terre l'a décidée, toutes les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au sens de réalité, & à en exclure le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant pas le Pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jésus-Christ n'auroit pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper.

Ils pouvoient peut-estre regarder ce qui se faisoit comme quelque chose de grand ; mais cela ne suffit pas.

Je n'ay plus à remarquer sur le sujet des signes , auxquels l'on donne le nom des choses , sinon qu'il faut extrêmement distinguer entre les expressions où l'on se sert du nom de la chose pour marquer le signe , comme quand on appelle un tableau d'Alexandre du nom d'Alexandrie ; & celles dans lesquelles le signe estant marqué par son nom propre , ou par un pronom , on en affirme la chose signifiée. Car cette regle , qu'il faut que l'esprit de ceux à qui on parle , regarde déjà le signe comme signe , & soit en peine de sçavoir de quoy il est signe , ne s'entend nullement du premier genre d'expressions , mais seulement du second où l'on affirme expressément du signe la chose signifiée. Car on ne se sert de ces expressions que pour apprendre à ceux à qui on parle ce que signifie ce signe : & on ne le fait en cette maniere que lors qu'ils sont suffisamment preparez à concevoir que le signe n'est la chose signifiée qu'en signification & en figure.

CHAPITRE. XV.

Des deux sortes des propositions qui sont de grand usage dans les sciences , la Division & la Définition. Et premerement de la division.

IL est nécessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences. La Division & la Définition.

La Division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais.

Mais comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appelé en latin *totum*, & dont les parties sont appelées *parties integrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*. Comme quand on divise une maison en ses appartemens, une ville en ses quartiers, un Royaume ou un Etat en ses Provinces, l'homme en corps & en ame; le corps en ses membres. La seule regle de cette division est de faire des dénombremens bien exacts & auxquels il ne manque rien.

L'autre *tout* est appelé en latin *omne*, & ses parties *parties subjectives*, ou *inferieures*; parce que ce tout est un terme commun, & ses parties sont les sujets compris dans son étendue comme le mot d'*animal* est un tout de cette nature, dont les inférieurs comme *homme & beste*, qui sont compris dans son étendue, sont les parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division; & on en peut remarquer de quatre sortes.

La 1. est quand on divise le genre par les especes. *Toute substance est corps ou esprit. Tout animal est homme ou beste.*

La 2. est quand on divise le genre par ses differences: *Tout animal est raisonnable ou privé de raison; Tout nombre est pair ou impair; Toute proposition est vraie ou fausse: Toute ligne est droite ou courbe.*

La 3. Quand on divise un sujet commun par les accidens opposez dont il est capable, ou selon ses divers inferieurs, ou en divers temps; comme, *Tout astre est lumineux par soy-même, ou seulement par reflexion; Tout corps est en mouvement ou en repos; Tous les Francois*
sont.

sont nobles ou roturiers : Tout homme est sain ou malade : Tous les peuples se servent pour s'exprimer , ou de la parole seulement , ou de l'écriture outre la parole.

La 4. d'un accident en ses divers sujets , comme la division des biens en ceux de l'esprit & du corps.

Les regles de la division sont , 1. Qu'elle soit entiere , c'est à dire , que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise , comme *pair & impair* comprennent toute l'étendue du terme de *nombre* , n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnemens , que le deffaut d'attention à cette regle ; & ce qui trompe est , qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposez qu'ils semblent ne point souffrir de milieu , qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant & sçavant , il y a une certaine mediocrité de suffisance qui tire un homme du rang des ignorans , & qui ne le met pas encore au rang des sçavans : Entre vicieux & vertueux , il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba , *magis extra vitia quam cum virtutibus* : car il y a des gens qui n'ayant point de vices grossiers ne sont pas appelez vicieux ; & qui ne faisant point de bien ne peuvent point estre appelez vertueux , quoyque devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain & malade il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent. Entre le jour & la nuit il y a le crepuscule. Entre les vices opposez il y a le milieu de la vertu , comme la pieté entre l'impiété & la superstition. Et quelquefois ce mi-

lieu

lieu est double , comme entre l'avarice & la prodigalité il y a la liberalité , & une épargne louable : entre la timidité qui craint tout , & la temerité qui ne craint rien , il y a la générosité qui ne s'étonne point des perils , & une précaution raisonnable , qui fait éviter ceux ausquels il n'est pas à propos de s'exposer.

La 2. regle, qui est une suite de la première, est que les membres de la division soient oppoiez, comme *pair, impair; raisonnable, privé de raison*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déjà dit dans la 1. partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les différences qui font ces membres oppoiez soient positives; mais qu'il suffit que l'une le soit, & que l'autre soit le genre seul avec la negation de l'autre différence. Et c'est mesme par là qu'on fait que les membres sont plus certainement oppoiez. Ainsi la différence de la beste d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif: l'imparité n'est que la negation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé; l'un & l'autre ayant l'unité pour mesure, celui qu'on appelle premier n'estant différent du composé qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

Neanmoins il faut avouer que c'est le meilleur d'exprimer les différences opposées par des termes positifs quand cela se peut: parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoy la division de la substance en celle qui pense, & celle qui est étendue est beaucoup meilleure que la commune, en celle qui est matérielle, & celle qui est immatérielle, ou bien, en celle qui est

cor-

corporelle, & celle qui n'est pas corporelle, parce que les mots d'*immatérielle* & d'*incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite & fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

La 3. regle, qui est une suite de la seconde est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse estre affirmé quoy qu'il puisse quelquefois y estre enfermé en une autre maniere. Car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, & la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empesche pas que l'entenduë ne se divise en ligne, surface, & solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ny la surface solide. On ne peut pas au contraire diviser le nombre, en pair, impair, & quarré, parce que tout nombre quarré estant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas aussi diviser les opinions en vrayes, fausses, probables; parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut les diviser premierement en vrayes & en fausses; & puis diviser les unes & les autres en certaines & en probables.

Ramus & les partisans se sont fort tourmentez pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on le peut faire commodément c'est le meilleur: mais la clarté & la facilité estant ce qu'on doit le plus considerer dans les sciences, on ne doit point rejeter les divisions en trois membres, & moins encore, quand elles sont plus naturelles, & qu'on auroit besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres.

Car

Car alors au lieu de soulager l'esprit , qui est le principal fruit de la division , on l'accable par un grand nombre de subdivisions , qu'il est bien plus difficile de retenir , que si tout d'un coup on avoit fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple , n'est-il pas plus court , plus simple , & plus naturel de dire : *Toute étendue est ou ligne , ou surface , ou solide* , que de dire comme Ramus ; *magnitudo est linea , vel lineatum : Lineatum est superficies vel solidum*.

Enfin on peut remarquer que c'est un égal défaut de ne faire pas assez & de faire trop de divisions , l'un n'éclaire pas assez l'esprit , & l'autre le dissipe trop. Crassot qui est un Philosophe estimable entre les interpretes d'Aristote , a nuy à son livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par là dans la confusion que l'on prétend éviter. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*.

C H A P I T R E. XVI.

De la Définition qu'on appelle définition de chose

Nous avons parlé fort au long dans la première partie des définitions de nom , & nous avons montré qu'il ne les falloit pas confondre avec les définitions des choses ; parce que les définitions des noms sont arbitraires , au lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous ; mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose , & ne doivent point estre prises pour principes ; mais estre considérées comme des propositions qui doivent souvent estre confirmées par raison , & qui peuvent estre combattues. Ce n'est donc que
de

de cette dernière sorte de définition que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux sortes : l'une plus exacte qui retient le nom de définition, l'autre moins exacte qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent *genre*, & ceux qui sont propres *différence*.

Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable ; l'esprit une substance qui pense ; le corps une substance étendue ; Dieu, l'être parfait. Il faut autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition soit le genre prochain du défini ; & non pas seulement le genre éloigné.

On définit aussi quelquefois par les parties integrantes, comme lors qu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit & d'un corps. Mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre comme le mot de chose composée, & le reste tient lieu de différence,

La définition moins exacte qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidens qui luy sont propres, & qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette manière qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur, & autres semblables accidens. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poètes & des Orateurs.

Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matière, par la forme, par la fin, &c. comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de di-

verſes roues, dont le mouvement réglé eſt propre à marquer les heures.

Il y a trois choſes neceſſaires à une bonne définition : Qu'elle ſoit univerſelle, Qu'elle ſoit propre, Qu'elle ſoit claire.

1. Il faut qu'une définition ſoit univerſelle, c'eſt à dire, qu'elle comprenne tout le définy. C'eſt pourquoy la définition commune du *temps*, que c'eſt *la meſure du mouvement* n'eſt peut-eſtre pas bonne; parce qu'il y a grande apparence que le temps ne meſure pas moins le repos que le mouvement, puis qu'on dit auſſi bien qu'une choſe a eſté tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'eſt remuée pendant tant de temps: de ſorte qu'il ſemble que le temps ne ſoit autre choſe que la durée de la creature en quelque eſtat qu'elle ſoit.

2. Il faut qu'une définition ſoit propre, c'eſt à dire, qu'elle ne convienne qu'au définy. C'eſt pourquoy la définition commune des Elemens, *un corps ſimple corruptible*, ne ſemble pas bonne. Car les corps celeſtes n'eſtant pas moins ſimples que les Elemens, par le propre aveu de ces Philoſophes, on n'a aucune raiſon de croire qu'il ne ſe faſſe pas dans les Cieux des alterations ſemblables à celles qui ſe font ſur la terre, puis que ſans parler des Cometes, qu'on ſçait maintenant n'eſtre point formées des exhalaiſons de la terre, comme Ariſtote ſe l'eſtoit imaginé, on a découvert des taches dans le Soleil; qui s'y forment & qui s'y diſſipent de la meſme ſorte que nos nuages, quoy que ce ſoient de bien plus grans corps.

2. Il faut qu'une définition ſoit claire, c'eſt à dire, qu'elle nous ſerve à avoir une idée plus claire

claire & plus distincte de la chose qu'on définit, & qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature : de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considérer dans les définitions, & c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition, *Actus entis in potentia quatenus in potentia* : L'acte d'un être en puissance entrant qu'il est en puissance ; L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là, & à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement ?

Les 4. celebres définitions de ces quatre premières qualités, *le sec, l'humide, le chaud, le froid*, ne sont pas meilleures.

Le *sec*, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps ; *quod suo termino facile continetur, difficulter alieno.*

Et l'*humide* au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les siennes : *quod suo termino difficulter continetur, facile alieno.*

Mais premièrement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps secs & aux corps humides. Car on dit qu'un air est sec, & qu'un autre air est humide, quoy qu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps ; parce qu'il est toujours liquide. Et de plus, on ne voit pas comment Aristote a pu dire, que le feu, c'est à dire, la flamme estoit

seche selon cette définition, puis qu'elle s'accorde facilement aux bornes d'un autre corps; d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide: & *liquidi simul ignis*. Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanelle, que le feu estant enfermé *aut rumpit, aut rumpitur*: car ce n'est point à cause de sa prétendue secheresse; mais parce que sa propre fumée l'étouffe s'il n'a de l'air. C'est pourquoy il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour le *chaud*, il le définit, ce qui rassemble les corps semblables, & des-unit les dissemblables: *quod congregat homogenea, & disgregat heterogenea*.

Et le *froid*, ce qui rassemble les corps dissemblables, & des-unit les semblables, *quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea*. C'est ce qui convient quelquefois au chaud & au froid; mais non pas toujours, & ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraie cause qui fait que nous appellons un corps chaud & un autre froid. De sorte que le Chancelier Bacon avoit raison de dire, que ces définitions estoient semblables à celles qu'on feroit d'un homme en le définissant, *un animal qui fait des souliez, & qui laboure les vignes*. Le mesme Philosophe définit la nature: *Principium motus & quietis in eo in quo est*: Le principe du mouvement & du repos en ce en quoy elle est. Ce qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a eüe que les corps naturels estoient en cela differens des corps artificiels, que les naturels avoient en eux le princi-

pe de leur mouvement , & que les artificiels ne l'avoient que dehors. Au lieu qu'il est évident & certain, que nul corps ne se peut donner le mouvement à soy-mesme, parce que la matiere estant de soy-mesme indifferente au mouvement & au repos, ne peut estre déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangere, ce qui ne pouvant aller à l'infiny, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matiere, & que ce soit luy qui l'y conserve.

La celebre définition de l'ame paroist encore plus defectueuse. *Actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis.* L'acte premier du corps naturel organique, qui a la vie en puissance. On ne sçait ce qu'il a voulu définir. Car si c'est l'ame entant qu'elle est commune aux hommes & aux bestes, c'est une chimere qu'il a définy, n'y ayant rien de commun entre ces deux choses. 2. Il a expliqué un terme obscur par 4. ou 5. plus obscurs. Et pour ne parler que du mot de *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'ame, ces deux termes estant également ambigus & équivoques.

Voilà quelques regles de la division & de la définition. Mais quoy qu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences, que de bien diviser & de bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire icy davantage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connoissance de la matiere que l'on traite, que des regles de la Logique.

De la conversion des propositions : où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend. Et premierement de la nature de l'affirmation.

Les Chapitres suivans sont un peu difficiles à comprendre, & ne sont nécessaires que pour la speculation. C'est pourquoy ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, les peuvent passer.

JAy réservé jusques icy à parler de la conversion des propositions, parce de la dépendent les fondemens de toutes l'argumentation dont nous devons traiter dans la partie suivante; & ainsi il a esté bon que cette matière ne fut pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoy que pour la bien traiter il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de l'affirmation & de la négation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il est certain que nous ne saurions exprimer une proposition aux autres, que nous ne nous servions de deux idées, l'une pour le sujet, & l'autre pour l'attribut, & d'un autre mot qui marque l'union que nostre esprit y conçoit.

Cette union ne se peut mieux exprimer que par les paroles mesmes dont on se sert pour affirmer, en disant qu'une chose est une autre chose.

Et de là il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir & d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut, puisque c'est ce qui est signifié par le mot *est*,

Et il s'ensuit aussi qu'il est de la nature de l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui est exprimé dans le sujet selon l'étendue qu'il a dans la proposition ; comme quand je dis, *que tout homme est animal*, je veux dire & je signifie que tout ce qui est homme est aussi animal ; & ainsi je conçois l'animal dans tous les hommes.

Que je si dis seulement, *quelque homme est juste*, je ne mets pas *juste* dans tous les hommes, mais seulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement considérer icy ce que nous avons déjà dit, qu'il faut distinguer dans les idées la compréhension de l'extension, & que la compréhension marque les attributs contenus dans une idée, & l'extension, les sujets que contiennent cette idée.

Car il s'ensuit de là qu'une idée est toujours affirmée selon la compréhension, parce qu'en luy ôtant quelqu'un de ses attributs essentiels on la détruit, & on l'aneantit entièrement, & ce n'est plus la même idée. Et par conséquent quand elle est affirmée, elle l'est toujours selon tout ce qu'elle comprend en soy. Ainsi quand je dis qu'un *rectangle est un parallélograme*, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée du parallélograme. Car s'il y a avoit quelque partie de cette idée qui ne convint pas au rectangle, il s'en suivroit que l'idée entière ne luy couviendrait pas mais seulement une partie. Et partant le mot de parallélograme, qui signifie l'idée totale, devroit être nié & non affirmé du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les arguments affirmatifs.

Et il s'ensuit au contraire que l'idée de Par-

tribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne fust pas plus grande que celle du sujet.

Car si je dis que *tous les impudiques seront damnez*, je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnez, mais qu'ils seront du nombre des damnez.

Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, & l'identité qu'elle marque ne regarde l'attribut que comme restreint dans une étendue égale à celle du sujet, & non pas dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet. Car il est vray que les lions sont tous animaux, c'est à dire, que chacun des lions enferme l'idée d'animal; mais il n'est pas vray qu'ils soient tous les animaux.

J'ay dit que l'attribut n'est pas pris dans toute sa généralité s'il en a une plus grande que le sujet. Car n'estant restreint que par le sujet, si le sujet est aussi general que cet attribut, il est clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute sa généralité, puis qu'il en aura autant que le sujet, & que nous supposons que par sa nature il n'en peut avoir davantage.

De là on peut recueillir ces quatre Axiomes indubitables.

I. A X I O M E,

L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition. C'est à dire, que si le sujet est universel, l'attribut est conçu dans toute l'extension du sujet; & si le sujet est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de l'extension du sujet. Il y a des exemples cy-dessus,

2. A X I-

2. Axiome.

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension ; c'est à dire, selon tous les attributs. La preuve en est cy-dessus.

3. Axiome.

L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soy-mesme plus grande que celle du sujet. La preuve en est cy-dessus.

4. Axiome.

L'Extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet ; en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet ; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux ; mais seulement les animaux qui sont hommes.

CHAPITRE XVIII.

De la conversion des propositions affirmatives.

ON appelle conversion d'une proposition, lors qu'on change le sujet en attribut, & l'attribut en sujet ; sans que la proposition cesse d'être vraie, si elle l'estoit auparavant, ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie, supposé qu'elle le fût.

Or ce que nous venons de dire fera entendre facilement comment cette conversion se doit faire. Car, comme il est impossible qu'une chose soit jointe & unie à une autre, que cette autre ne soit jointe aussi à la première, & qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B, B aussi

est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conçues comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne soit reciproque, c'est à dire, que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la maniere qu'ils sont unis. Ce qui s'appelle conversion.

Ainsi comme dans les propositions particulieres affirmatives, par exemple, lors qu'on dit, *quelque homme est juste*, le sujet & l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet d'*homme* étant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoute, & l'attribut *juste* l'étant aussi, parce que son étendue étant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme; il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme, & qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la même chose des propositions universelles affirmatives, à cause que dans ces propositions il n'y a que le sujet qui soit universel, c'est à dire, qui soit pris selon toute son étendue, & que l'attribut au contraire est limité & restreint; & partant lors qu'on le rendra sujet par la conversion, il luy faudra garder sa même restriction, & y ajouter une marque qui le détermine, de peur que l'on ne le prenne généralement. Ainsi quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'*homme* avec celle d'*animal*, restreinte & resserrée aux seuls hommes. Et partant, quand je voudray envisager cette union comme par une autre face, & commen-

II. PARTIE. Chap. XVIII. 327

cant par l'*animal*, en affirmer ensuite l'*homme* il faut conserver à ce terme sa même restriction, & de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de détermination.

De sorte que de ce que les propositions affirmatives ne se peuvent convertir qu'en particulières affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se convertissent moins proprement que les autres; mais comme elles sont composées d'un sujet général & d'un attribut restreint, il est clair que lors qu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint & resserré, c'est à dire particulier.

De là on doit tirer ces deux regles.

I. R E G L E.

Les propositions universelles affirmatives se peuvent convertir en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

2. R E G L E.

Les propositions particulières affirmatives se doivent convertir sans aucune addition ny changement, c'est à dire en retenant pour l'attribut devenu sujet, la marque, de particularité qui estoit au premier sujet.

Mais il est aisé de voir que ces deux regles se peuvent reduire à une seule qui les comprendra toutes deux.

L'attribut estant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives, si on le veut faire devenir sujet, il luy faut conserver sa restriction; & par consequent luy donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fust universel, soit qu'il fust particulier.

Neanmoins il arrive assez souvent que des

propositions universelles affirmatives se peuvent convertir en d'autres universelles. Mais c'est seulement lors que l'attribut n'a pas de soy mesme plus d'étendue que le sujet , comme lors qu'on affirme la difference ou le propre de l'espece , ou la définition du définy. Car alors l'attribut n'estant point restreint , se peut prendre dans la conversion aussi generalement que se prenoit le sujet : *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'estant veritables qu'en des rencontres particulieres , on ne les conte point pour de vraies conversions , qui doivent estre certaines & infailliblas par la seule disposition des termes.

CHAPITRE XIX.

De la nature des propositions negatives.

LA nature d'une proposition negative ne se peut exprimer plus clairement , qu'en disant que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais afin qu'une chose ne soit pas une autre , il n'est pas necessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il suffit, qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a , comme il suffit , afin qu'une beste ne soit pas homme qu'elle n'ait pas tout ce qu'à l'homme , & il n'est pas necessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme. Et de là on peut tirer cet axiome.

5 AXIOME,

La proposition negative ne separe pas du sujet toutes les parties contenues dans la comprehension de l'attribut : mais elle separe seulement l'idée

l'idée totale & entiere composée de tous ces attributs unis.

Si je dis que la matiere n'est pas une substance qui pense , je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substance , mais je dis qu'elle n'est pas substance pensante , qu'est l'idée totale & entiere que je nie de la matiere..

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée. Car la proposition negative separe du su jet l'idée de l'attribut selon toute son extension. Et la raison en est claire. Car estre sujet d'une idée , & estre contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée; & par consequent quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée.

Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un estre insensible , je veux dire qu'il n'est aucun des estre insensibles, & par consequent je les separe tous de luy. Et de là on peut tirer cet autre axiome.

6. A X I O M E.

L'attribut d'une proposition negative est toujours pris generalement. Ce qui se peut aussi exprimer ainsi plus distinctement : Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niés, de cette autre idée, c'est à dire qu'une idée est toujours niée selon toute son extension. Si le triangle est nié des quarez, tout ce qui est triangle sera nié du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette regle en ces termes, qui ont le même sens : Si on nie le genre, on nie aussi l'espece. Car l'espece est un sujet du genre, l'homme est un sujet d'animal, parce qu'il est contenu dans son extension.

Non seulement les propositions negatives separent

parent l'attribut du sujet selon toute l'extension de de l'attribut ; mais elles separent aussi cet attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition , c'est à dire, qu'elle l'en separe universellement si le sujet est universel , & particulièrement s'il est particulier. Si je dis que *nul vicieux n'est heureux* , je separe toutes les personnes heureuses de toutes les personnes vicieuses ; & si je dis que *quelque Docteur n'est pas docte* , je separe docte de quelque docteur ; & de là on doit tirer cet Axiome.

7. A X I O M E.

Tout attribut nié d'un sujet , est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition.

C H A P I T R E. XX.

De la conversion des propositions negatives,

C O m m e il est impossible qu'on separe deux choses totalement , que cette separation ne soit mutuelle & reciproque , il est clair que si je dis que *Nul homme n'est pierre* , je puis dire aussi que *nulle pierre n'est homme*. Car si quelque pierre estoit homme , cet homme seroit pierre , & par consequent il ne seroit pas vray que nul homme ne fust pierre. Et partant.

3 R E G L E.

Les propositions universelles negatives se peuvent convertir simplement en changeant l'attribut en sujet , & conservant à l'attribut devenu sujet, la mesme universalité qu'avoit le premier sujet.

Car l'attribut dans les propositions negatives est toujours pris universellement , parce qu'il est

est nié selon toute son étendue, ainsi que nous l'avons montré cy-dessus.

Mais par cette même raison on ne peut faire de conversion des propositions negatives particulieres, & on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque medecin n'est pas homme*, parce que l'on dit que *quelque homme n'est pas medecin*. Cela vient, comme j'ay dit, de la nature même de la negation que nous venons d'expliquer, qui est que dans les propositions negatives l'attribut est toujours pris universellement & selon toute son extension; de sorte que lors qu'un sujet particulier devient attribut par la conversion dans une proposition negative particuliere, il devient universel, & change de nature contre les regles de la veritable conversion, qui ne doit point changer la restriction ou l'étendue des termes. Ainsi dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas medecin*, le terme d'*homme* est pris particulierement. Mais dans cette fausse conversion, *quelque medecin n'est pas homme*, le mot d'*homme* est pris universellement.

Or il ne s'ensuit nullement de ce que la qualité de medecin est separée de quelque homme dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas medecin* & de ce que l'idée de triangle est separée de celle de quelque figure en cette autre proposition *Quelque figure n'est pas triangle*, il ne s'ensuit, dis je, nullement qu'il y ait des medecins qui ne soient pas hommes, ni des triangles qui ne soient pas figurés.

TROISIEME PARTIE

DE LA

LOGIQUE.

Du Raisonnement.

E T T E Partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les regles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, & c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter, si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déjà dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnemens qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée : Et ceux qui ne seroient pas capables d'en reconnoître la fausseté par la seule lumière de la raison, ne le seroient pas ordinairement d'entendre les regles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Néanmoins quand on ne considereroit ces regles que comme des veritez speculatives, elles serviroient toujours à exercer l'esprit : Et de plus, on ne peut nier qu'elles n'aient quelque usage en quelques ren-

rencontres, & à l'égard de quelques personnes qui estant d'un naturel vif & penetrant ne se laissent quelquefois tromper par de fausses consequences, que faute d'attention, à quoy la reflexion qu'ils feroient sur ces regles seroit capable de remedier. Quoy-qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose de plus que ce qu'on en dit.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature du Raisonnement, & des diverses especes qu'il y en peut avoir.

LA necessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la verité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne le peut pas toujours faire par la consideration des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée *le petit terme*, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, & celle qui en est l'attribut, est aussi appelée *le grand terme* par une raison contraire. Lors donc que la seule consideration de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexive ou complexe, (suivant ce qui a esté dit des termes complexes) & cette troisième idée s'appelle *moyen*.

Or il ne serviroit de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux sçavoir, par
exem.

exemple, si l'ame est spirituelle, & que ne le pénétrant pas d'abord je choisisse pour m'en éclaircir l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la pensée avec l'ame, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituelle, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'ame. Je diray bien, par exemple, l'ame pense ; mais je n'en pourray pas conclure, donc elle est spirituelle, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser* ; & celui de *spirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen soit comparé tant avec le su, et ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les argumens qu'on appelle *conjunctifs*.

Mais en l'une ou l'autre maniere cette comparaison demande deux propositions.

Nous parlerons en particulier des argumens conjunctifs ; mais pour les simples cela est clair, parce que le moyen étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion, (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et étant une autrefois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avoit à prouver, & qui avant que d'être prouvée, s'appelloit *question*.

Il est bon de sçavoir que les deux premières propositions

propositions s'appellent aussi *premisses* (*præmissæ*) parce qu'elles sont mises au moins dans l'esprit avant la conclusion qui en doit être une suite nécessaire si le syllogisme est bon, c'est à dire, que supposé la vérité des premisses, il faut nécessairement que la conclusion soit vraie.

Il est vrai que l'on n'exprime pas toujours les deux premisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit. Et quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymème* qui est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée; mais qui est imparfait dans l'expression, & ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue.

J'ay dit qu'il y avoit au moins trois propositions dans un raisonnement; mais il y en pourroit avoir beaucoup davantage sans qu'il fut pour cela defectueux; pourveu qu'on garde toujours les regles. Car si après avoir consulté une troisième idée, pour sçavoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, & l'avoir comparée avec un des termes, je ne sçay pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme, j'en pourrois choisir un quatrième pour m'en éclaircir, & un-cinquième, si celui-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinssé à un terme qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute par exemple, Si les avarés sont misérables, je pourray considérer d'abord que les avarés sont pleins de desirs & de passions: Si cela ne me donne pas lieu de conclure, donc ils sont misérables, j'examineray ce que c'est que d'être pleins de desirs, & je trouveray dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que

que l'on desire, & la misere dans cette privation de ce que l'on desire; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement: *Les avarés sont pleins de desirs: Ceux qui sont pleins de desirs manquent de beaucoup de choses; parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs desirs: Ceux qui manquent de ce qu'ils desirerent sont misérables: Donc les avarés sont misérables.*

Ces sortes de raisonnemens composez de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la première, & ainsi du reste, s'appellent *sorites*. Et ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les Mathématiques. Mais parce que quand ils sont longs l'esprit a plus de peine à les suivre, & que le nombre de trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de nostre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les regles des bons & des mauvais syllogismes, c'est à dire, des argumens des trois propositions: ce qu'il est bon de suivre, parce que les regles qu'on en donne se peuvent facilement appliquer à tous les raisonnemens composez de plusieurs propositions, d'autant qu'ils se peuvent tous reduire en syllogismes s'ils sont bons.

CHAPITRE II.

Division des Syllogismes en simples & en conjonctifs, & des simples en complexes & en complexes.

LES Syllogismes sont ou *simples* ou *conjonctifs*. Les *simples* sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion: Les *conjonctifs* sont ceux où il est joint
à tous.

à tous les deux. Ainsi cet argument est simple.

Tout bon Prince est aimé de ses sujets :

Tout Roy pieux est bon Prince :

Donc tout Roy pieux est aimé de ses sujets.

Parce que le moyen est joint séparément avec *Roy pieux*, qui est le sujet de la conclusion, & avec *aimé de ses sujets* qui en est l'attribut. Mais celui-ci est conjonctif par une raison contraire :

Si un Estat électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée :

Or un Estat électif est sujet aux divisions :

Donc un Estat électif n'est pas de longue durée :

puis qu'*Estat électif* qui est le sujet, & *de longue durée* qui est l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs règles séparées, nous en traiterons séparément.

Les Syllogismes simples, qui sont ceux où le moyen est joint séparément avec chacun des termes de la conclusion, sont encore de deux sortes,

Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen, sçavoir avec l'attribut tout entier dans la majeure, & avec le sujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la conclusion estant complexe, c'est à dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, & on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition. Comme dans cet argument :

La loi divine oblige d'honorer les Roys :

Loüis XIV. est Roy :

Donc la loi divine oblige d'honorer Loüis XIV.

Nous

Nous appellerons les premières fortes d'arguments ; démez & complexes, & les autres impliquez ou complexez ; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre ; mais parce qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.

Or quoy-que les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexés en les renversant ; néanmoins parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons icy les regles des Syllogismes simples qu'aux complexes, en reservant de traiter à part des syllogismes complexes.

CHAPITRE III.

Regles generales des Syllogismes simples complexes.

Ce Chapitre & les suivans jusqu'au douzième sont de ceux dont il est parlé, dans le *Discours* qui contiennent des choses subtiles & nécessaires pour la speculation de Logique, mais qui sont de peu d'usage.

NOUS avons déjà veu dans les Chapitres precedens, qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion & un seul moyen, dont chacun estant repeté deux fois, il s'en fait trois propositions : la majeure où entre le moyen & l'attribut de la conclusion appelé le grand terme ; la mineure où entre aussi le moyen & le sujet de la conclusion appelé le petit terme ; & la conclusion donc le petit terme est le sujet, & le grand terme l'attribut.

Mais

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de premisses, il y a des regles generales qui font voir qu'une conclusion ne scauroit estre bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées. Et ces Regles sont fondées sur les axiomes qui ont esté établis dans la 2. partie touchant la nature des propositions affirmatives, & negatives, universelles, & particulieres, tels que sont ceux-cy, qu'on ne fera que proposer, ayant esté prouvez ailleurs.

1. Les propositions particulieres sont enfermées dans les generales de mesme nature, & non les generales dans les particuliers. I. dans A. & O. dans E. & non A. dans I. ny E. dans O.

3. Le sujet d'une proposition pris universellement ou particulierement est ce qui la rend universelle ou particuliere.

4. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement: parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris generalement.

4. L'attribut d'une proposition negative est toujours pris generalement.

Ce sont principalement sur ces axiomes que sont fondées les regles generales des syllogismes qu'on ne scauroit violer sans tomber en de faux raisonnemens.

I. R E G L E.

Le moyen ne peut estre pris deux fois particulièrement, mais il doit estre pris du moins une fois universellement.

Car devant unir ou des-unir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties differentes d'un mes-

mesme tout; parce que ce ne sera pas peut-estre la mesme partie qui sera unie ou des-unie de ces deux termes. Or estant pris deux fois particulierement, il peut estre pris pour deux differentes parties du mesme tout; & par consequent on n'en pourra rien conclure au moins necessairement. Ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puis qu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celuy dont la conclusion ne peut estre fausse les premisses estant vrayes. Ainsi dans cet argument: *Quelque homme est saint: Quelque homme est voleur: Donc quelque voleur est saint*, le mot d'*homme* estant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *saint*; parce que ce n'est pas le mesme homme qui est saint & qui est voleur.

On ne peut pas dire le mesme du sujet & de l'attribut de la conclusion. Car encore qu'ils soient pris deux fois particulierement, on les peut neanmoins unir ensemble unissant un de ces termes au moyen dans toute l'etendue du moyen. Car il s'ensuit de là fort bien que si ce moyen est uny dans quelqu'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit estre joint à tout le moyen, se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est joint. S'il y a quelque François dans chaque maison de Paris, & qu'il y ait des Allemans en quelque maison de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble un François & un Alleman.

Si quelques riches sont sots,

Et que tout riche soit honoré.

Il y a des sots honorez.

Car ces riches qui sont sots sont aussi honorez puisque tous les riches sont honorez, & par consequent

sequent dans ces riches sots & honorez les qualitez de sot & d'honoré sont jointes ensemble.

2. RÈGLE.

Les termes de la conclusion ne peuvent point estre pris plus universellement dans la conclusion que dans les premisses.

C'est pour-quoy lors que l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulièrement dans les deux premieres propositions.

La raison est, qu'on ne peut rien conclure du particulier au general (selon le premier axiome.) Car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

1. Corollaire.

Il doit toujours y avoir dans les premisses un terme universel de plus que dans la conclusion. Car tout terme qui est general dans la conclusion le doit aussi estre dans les premisses. Et de plus, le moyen y doit estre pris au moins une fois generalement.

2. Corollaire.

Lors que la conclusion est negative, il faut necessairement que le grand terme soit pris generalement dans la majeure. Car il est pris generalement dans la conclusion negative (par le 4. axiome) & par consequent il doit aussi estre pris generalement dans la majeure, (par la 2. regle.)

3. Corollaire.

La majeure d'un argument, dont la conclusion est negative, ne peut jamais estre une particuliere affirmative. Car le sujet & l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particulièrement (par le 2. & 3. axiome.) Et ainsi le grand terme n'y seroit pris que par-

L

ticu

ticulierement contre le 2. corollaire.

4. Corollaire.

Le petit terme est toujours dans la conclusion comme dans les premisses, c'est à dire, que comme il ne peut estre que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les premisses, il peut au contraire estre toujours general dans la conclusion quand il l'est dans les premisses. Car le petit terme ne scauroit estre general dans la mineure, lors qu'il en est le sujet, qu'il ne soit généralement uny au moyen ou des-uny du moyen, & il n'en peut estre l'attribut & y estre pris généralement que la proposition ne soit négative, parce que l'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris particulièrement. Or les propositions négatives marquent que l'attribut pris selon toute son étendue, est des-uny d'avec le sujet.

Et par consequent une proposition où le petit terme est general, marque ou une union du moyen avec tout ce petit terme, ou une des-union du moyen d'avec tout le petit terme.

Or si par cette union du moyen avec le petit terme on conclut qu'une autre idée est jointe avec ce petit terme, on doit conclure qu'elle est jointe à tout le petit terme, & non seulement à une partie. Car le moyen estant joint à tout le petit terme ne peut prouver rien par cette union d'une partie qu'il ne le prouve aussi des autres, puis qu'il est joint à toutes.

De mesme si la des-union du moyen d'avec le petit terme prouve quelque chose de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puis qu'il est également des-uny de toutes les parties.

5. Corollaire,

Lorsque la mineure est une negative universelle, si on en peut tirer une conclusion legitime elle peut toujours estre generale. C'est une suite du precedent corollaire. Car le petit terme ne scauroit manquer d'estre pris generalement dans la mineure, lors qu'elle est negative universelle, soit qu'il en soit le sujet (par le 2. Ax.) soit qu'il en soit l'attribut (par le 4.)

2. R E G L E.

On ne peut rien conclure de deux propositions negatives.

Car deux propositions negatives separent le sujet du moyen, & l'attribut du même moyen. Or de ce que deux choses sont separees de la mesme chose, il ne s'ensuit ny qu'elles soient, ny qu'elles ne soient pas la mesme chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, & de ce que les Turcs ne sont pas Chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas Chrétiens; & il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoy qu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

4. R E G L E.

On ne peut prouver une conclusion negative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisieme, on ne peut pas prouver qu'ils soient des-unis entr'eux.

5. R E G L E.

La conclusion suit toujours la plus foible partie, c'est à dire, que s'il y a une des deux propositions negatives, elle doit estre negative; & s'il y en a une particuliere, elle doit estre particuliere.

La preuve en est, que s'il y a une proposition

tion négative , le moyen est des-uni de l'une des parties de la conclusion : & partant il est incapable de les unir , ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale. Car si la conclusion est générale affirmative , le sujet étant universel, il doit être aussi universel dans la mineure, & par conséquent il en doit être le sujet , l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il en sera général dans la majeure , parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par conséquent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives. Car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses , suivant le premier corollaire. Or comme il y doit avoir une proposition affirmative par la troisième règle, dont l'attribut est pris particulièrement , il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

4. Corollaire.

Ce qui conclut le général , conclut le particulier.
Ce qui conclut A. conclut I. ce qui conclut E. conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le général. C'est une suite de la règle précédente , & du I. axiome. Mais il faut

faut remarquer qu'il a plu aux hommes, de ne considerer les especes de syllogismes que selon la plus noble conclusion qui est la generale: de sorte qu'on ne conte point pour une espece particuliere de syllogisme celuy où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le general.

C'est pourquoy il n'y a point de syllogisme où la majeure estant A. & la mineure E. la conclusion soit O. Car (par le 5. Corollaire) la conclusion d'une mineure universelle negative peut toujours estre generale. De sorte que si on ne la peut pas tirer generale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement entant qu'il peut estre enfermé dans A.E.E.

6. R E G L E.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives le moyen y fera pris deux fois particulierement, soit qu'il soit sujet (par le 2. axio.) soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or par la 1. regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulierement.

Et s'il y en avoit une negative, la conclusion l'estant aussi, (par la regle precedente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les premisses, (suivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux premisses, estant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs negatifs, ce qui seroit contre la troisieme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle

CHAPITRE. IV,

Des figures & des modes des syllogismes en general. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

A Prés l'établissement des regles generales qui doivent estre necessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en general qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de differentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des 3. propositions selon leurs 4. differences A. E. I. O. s'appelle *mode*.

Et la disposition des trois termes, c'est à dire, du moyen avec les trois termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or on peut conter combien il peut y avoir de modes concluans, à n'y considerer point les differentes figures, selon lesquelles un mesme mode peut faire divers syllogismes. Car par la doctrine des combinaisons 4. termes (comme sont A. E. I. O, étant pris trois à trois ne peuvent estre differemment arrangez qu'en 64. manieres. Mais de ces 64. diverses manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les considerer chacune à part, trouveront qu'il y en a.

28. Exclues par la 3. & la 6. regle, qu'on ne conclut rien de deux negatives, & de deux particulieres.

18. par la 5. que la conclusion suit la plus foible partie.

6 par

6 par la 4. Qu'on ne peut conclure négativement de deux affirmatives.

1. Sçavoir, I.E.O. par le 3. corollaire des regles generales.

1. Sçavoir, A.E.O. par le 6. corollaire de regles generales.

Ce qui fait en tout 54. Et par consequent il ne reste que dix modes conclusans.

4. Affir.	{	A.A.A.	6. Neg.	{	E. A.
		A. I. I.			A. E. E.
		A. A. I.			E. A. O.
		I. A. I.			A.O.O.
					O.A.O.
					E. I. O.

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix especes de syllogismes ; parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses especes ; selon l'autre maniere d'où se prend la diversité des syllogismes ; qui est la differente disposition des trois termes que nous avons déjà dit s'appeller *figure*.

Or pour cette disposition des trois termes elle ne peut regarder que les deux premieres propositions ; parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver. Et ainsi le moyen ne se pouvant arranger qu'en quatre manieres differentes avec les deux termes de la conclusion ; il n'y a aussi que quatre figures possibles ;

Car ou le moyen est *sujet* en la majeure & attribut en la mineure. Ce qui fait la 1. figure.

Ou il est attribut en la majeure & en la mineure. Ce qui fait la 2. figure.

Ou il est *sujet* en l'une & en l'autre. Ce qui fait la 3. figure.

Ou il est enfin attribut dans la majeure & sujet en la mineure. Ce qui peut faire une 4.

figure : étant certain que l'on peut conclure quelquefois nécessairement en cette manière, ce qui suffit pour faire un vrai syllogisme. On en verra des exemples cy-après.

Néanmoins parce qu'on ne peut conclure de cette quatrième manière, qu'en une façon qui n'est nullement naturelle, & où l'esprit ne se porte jamais, Aristote & ceux qui l'ont suivi n'ont pas donné à cette manière de raisonner le nom de figure. Galien a soutenu le contraire, & il est clair que ce n'est qu'une dispute de mots, qui se doit décider en leur faisant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux là se trompent sans doute qui prennent pour une 4. figure, qu'ils accusent Aristote de n'avoir pas reconnue, les argumens de la 1. dont la majeure & la mineure sont transposées : comme lors que l'on dit, *Tout corps est divisible : tout ce qui est divisible est imparfait. Donc tout corps est imparfait.* Je m'étonne que M. Gassendy soit tombé dans cette erreur. Car il est ridicule de prendre pour la majeure d'un syllogisme, la proposition qui se trouve la première, & pour mineure celle qui se trouve la seconde : si cela estoit il faudroit prendre souvent la conclusion même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puisque c'est assez souvent la première ou la seconde des trois propositions qui le composent, comme dans ces vers d'Horace, la conclusion est la première, la mineure la seconde, & la majeure la troisième.

Qui melior servo qui liberior sit avarus. rict

In trivio fixum cum se dimittit ad assem

Non video : nam qui cupiet metuet quoque ;

porro

+

Qui

Qui metuens vivit liber mihi non erit unquam.

Car tout cela se réduit à cet argument :

Celui qui est dans de continuelles apprehensions n'est point libre.

Tout avare est dans de continuelles apprehensions.

Donc nul avaré n'est libre.

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions qui ne changent rien dans l'esprit ; mais on doit prendre pour syllogismes de la 1. figure tous ceux où le milieu est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est à dire l'attribut de la conclusion) & attribut dans celle où se trouve le petit terme (c'est à dire le sujet de la conclusion.) Et ainsi il ne reste pour 4. figure que ceux au contraire où le milieu est attribut dans la majeure & sujet dans la mineure. Et c'est ainsi que nous les appellerons , sans que personne le puisse trouver mauvais , puisque nous avertissons par avance , que nous n'entendons par ce terme de figure , qu'une différente disposition du moyen.

CHAPITRE V.

Regles , modes , & fondemens de la premiere figure.

LA premiere figure est donc celle où le moyen est sujet dans la majeure , & attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux regles.

I. R E G L E :

Il faut que la mineure soit affirmative.

L 5

Car

Car si elle estoit negative, la majeure seroit affirmative par la 3. regle generale, & la conclusion negative par la 5. Donc le grand terme seroit pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle seroit negative, & particulierement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, & qu'elle seroit affirmative, ce qui seroit contre la 2. regle, qui defend de conclure du particulier au general. Cette raison a lieu aussi dans la 3. figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

2. R E G L E.

La majeure doit estre universelle.

Car la mineure estant affirmative par la regle precedente, le moyen qui y est attribut y est pris particulierement. Donc il doit estre universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle : autrement il seroit pris deux fois, particulierement contre la premiere regle generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 4. modes de la premiere figure.

On a fait voir dans le Chapitre precedent qu'il ne peut y avoir que dix modes concluans. Mais de ces dix modes A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que la mineure doit estre affirmative.

I. A. I. & O. A. O. sont exclus par la 2. qui est que la majeure doit estre universelle.

A. A. I. & E. A. O. sont exclus par le 4. corollaires des regles generales. Car le petit terme estant sujet dans la mineure, elle ne peut estre universelle que la conclusion ne le puisse estre aussi.

Et

Et par conséquent il ne reste que ces 4. modes.

1. Affir. } A. A. A. } E. A. E.
2. Neg. } A. I. L. } E. I. O.

Ce qu'il falloit démontrer.

Ces quatre modes pour estre plus facilement re-
tenus ont esté réduits à des mots artificiels, dont
les trois syllabes marquent les trois propositions,
& la voyelle de chaque syllabe marque quelle
doit estre cétte proposition, De sorte que ces
mots ont cela de très commode dans l'Ecole,
qu'on marque clairement par un seul mot une es-
pece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit
faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

B A R. Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il
doit nourrir, est homicide.

B A. Tous les riches qui ne donnent point l'aumô-
ne dans les necessitez publiques, laissent
mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir

R A. Donc ils sont homicides.

C E. Nul voleur impenitent ne doit s'attendre
d'estre sauvé.

A A. Tous ceux qui meurent après s'estre enri-
chis du bien de l'Eglise sans le vouloir
restituer, sont des voleurs impenitents.

R E. Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'estre
sauvé.

D A. Tout ce qui sert au salut, est avantageux.

R I. Il y a des afflictions qui servent au salut.

I. Donc il y a des afflictions qui sont avan-
tageuses.

F E. Ce qui est suivy d'un juste repentir, n'est
jamais à souhaiter.

R I. Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste
repentir.

E. Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à
souhaiter.

Fondement de la première figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, & ce même moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes; l'un pour les modes affirmatifs; l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée; ou qui est compris dans l'extension de cette idée, car ces expressions sont synonymes.

Ainsi l'idée d'*animal* convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le Chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas nécessaire de l'éclaircir icy davantage. Il suffira d'avertir qu'on exprime ordinairement dans l'école en cette manière : *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti.* Et que l'on entend par terme conséquent une idée générale qui est affirmée d'une autre; & par antécédent le sujet dont elle est affirmée, parce qu'en effet l'attribut se tire par conséquence du sujet; s'il est homme, il est animal.

Principe des modes négatifs.

Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

Arbre est nié de tous les animaux, il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'école : *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti.*

Ce

Ce que nous avons dit en traitant des propositions négatives, me dispense d'en parler icy davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la 1. figure qui conclue tout A. E. I. O.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclue A. dont la raison est, qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative, il faut que le petit terme soit pris généralement dans la mineure, & par conséquent qu'il en soit sujet; & que le moyen en soit l'attribut: d'où il arrive que le moyen y est pris particulièrement. Il faut donc qu'il soit pris généralement dans la majeure, (par la 1. règle générale) & que par conséquent il en soit le sujet. Or c'est en cela que consiste la 1. figure, que le moyen y est sujet en la majeure, & attribut en la mineure.

CHAPITRE VI.

Regles, modes, & fondemens de la seconde figure.

LA 2. figure est celle où le moyen est deux fois attribut. Et de là il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

I. RÈGLE.

Il faut qu'il y ait une des deux premières propositions négatives, & par conséquent que la conclusion le soit aussi par la 6. règle générale.

Car si elles estoient toutes deux affirmatives, le moyen qui est toujours attribut, seroit pris deux fois particulièrement contre la première règle générale.

2. RÈGLE.

2. R E G L E . Il faut que la majeure soit universelle.

Il faut que la majeure soit universelle ; Car la conclusion estant negative , le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or ce mesme terme est sujet de la majeure. Donc il doit estre universel , & par consequent rendre la majeure universelle.

Demonstration. Si l'on suppose

Qu'il ne peut y avoir que 4. modes dans la 2. figure.

Des dix modes concludans , les 4. affirmatifs sont exclus par la 1. regle de cette figure , qui est que l'une des premisses doit estre negative.

O. A. O. est exclus par la 2. regle qui est que la majeure doit estre universelle.

E. A. O. est exclus pour la mesme raison qu'en la 1. figure , parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre.

2. Gener. $\begin{cases} \text{E. A. E.} \\ \text{A. E. E.} \end{cases}$ 2. Partic. $\begin{cases} \text{E. I. O.} \\ \text{A. O. O.} \end{cases}$

Ce qu'il falloit demontrer.

On a compris ces 4. modes sous ces mots artificiels.

CE- Nul menteur n'est croyable.

SA- Tout homme de bien est croyable.

RE- Donc nul homme de bien n'est menteur.

CA- Tous ceux qui sont à JESUS-CHRIST crucifient leur chair.

MES- Tous ceux qui menent une vie molle & voluptueuse ne crucifient point leur chair.

TRES- Donc nul d'eux n'est à JESUS-CHRIST.

FES- Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la verité.

TI- Il a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la verité.

NO.

N O. Denc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu.

B A- Toute vertu est accompagnée de discrétion.

R O- Il y a des zèles sans discrétion.

C O. Donc il y a des zèles qui ne sont pas vertu.

Fondement de la 2. figure,

Il seroit facile de reduire toutes ces diverses sortes d'argumens à un mesmé principe par quelque détour ; mais il est plus avantageux d'en reduire deux à un principe , & deux à un autre , parce que la dépendance & la liaison qu'ils ont avec ces deux principes est plus claire & plus immediate.

I. Principe des argumens en *Cesare*.

& *Festino*.

Le premier de ces principes est celui qui sert aussi de fondement aux argumens négatifs de la premiere figure ; sçavoir , *Que ce qui est nié d'une idée universelle , est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée , c'est à dire , de tous les sujets de cette idée.* Car il est clair que les argumens en *Cesare* & en *Festino* sont établis sur ce principe. Pour montrer , par exemple , que nul homme de bien n'est menteur ; j'ay affirmé croyable de tout homme de bien ; & j'ay nié menteur de tout homme croyable , en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vray que cette façon de nier est indirecte , puis qu'au lieu de nier menteur de croyable , j'ay nié croyable de menteur. Mais comme les propositions négatives universelles se convertissent simplement , en niant l'attribut d'un sujet universel , ou nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir néanmoins que les argumens en *Cesare* sont en quelque maniere indirects ; puisque ce qui doit estre nié , n'y est nié qu'in-

di-

directement ; mais comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'argument , ils peuvent passer pour directs , entendant ce terme pour des argumens clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* & *Festino* ne sont différens des deux de la 1. figure , *Celarent* & *Ferio* , qu'en ce que la majeure en est renversée. Mais quoy que l'on puisse dire que les modes négatifs de la 1. figure sont plus directs , il arrive néanmoins souvent que ces deux de la 2. figure qui y répondent son plus naturels , & que l'esprit s'y porte plus facilement. Car , par exemple , dans celuy que nous venons de proposer , quoy que l'ordre direct de la négation demandast que l'on dist ; Nul homme croyable n'est menteur ; ce qui eust fait un argument en *Celarent* ; néanmoins nostre esprit se porte plus naturellement à dire , que nul menteur n'est croyable.

Principe de argumens en *Camestres*
& *Baroco*.

Dans ces deux modes le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion , & nié du sujet : Ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe : *Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle , ne convient à aucun des sujets dont on la nie , l'attribut d'une proposition négative estant pris selon toute son extension , comme on l'a prouvé dans la 2. partie.*

Vray Chrétien est compris dans l'extension de charitable , puisque tout vray Chrétien est charitable : Charitable est nié d'impitoyable envers les pauvres. Donc vray Chrétien est nié d'impitoyable envers les pauvres. Ce qui fait cet argument.

Tout

Tout vray Chrestien est Charitable.

Nul impitoyable envers les pauvres n'est charitable.

Donc nul impitoyable envers les pauvres n'est vray Chrestien.

CHAPITRE VII.

Regles, modes, & fondemens de la troisieme

figure.

DAns la 3. figure le moyen est deux fois sujet.
D'où il s'enluit.

R E G L E.

1. *Que la mineure en doit estre affirmative.*

Ce que nous avons deja prouvé par la premiere regle de la 1. figure ; parce que dans l'une & dans l'autre l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

R E G L E.

L'en n'y peut conclure que particulierement.

Car la mineure estant toujours affirmative, le petit terme qui y est attribut est particulier. Donc il ne peut estre universel dans la conclusion où il est sujet, parce que ce seroit conclure le general du particulier contre la 2. regle generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 6. modes dans la troisieme figure.

Des dix modes concluans, A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut estre negative.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la 2. regle, qui est, que la conclusion n'y peut estre generale.

Il ne reste donc que ces six modes.

3. Affirm.	{	A. A. I.	3 Neg.	{	E. A. O.
		A. I. I.			E. I. O.
		I. A. I.			O. A. O.

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on a réduit à ces six mots artificiels, quoy-que dans un autre ordre.

DA- La divisibilité de la matiere à l'infiny est incomprehenfible.

RA- La divisibilité de la matiere à l'infiny est tres-certaine.

PTI. Il y a donc des choses tres-certaines qui sont incomprehenfibles.

FE- Nul homme ne se peut quitter soy-mefme.

LA- Tout homme est ennemy de soy mefme.

PTON. Il y a donc des ennemis que l'on ne fçauroit quitter.

DI- Il y a des méchans dans les plus grandes fortunes.

SA- Tous les méchans font miferables.

MIS. Il y a donc des miferables dans les plus grandes fortunes.

DA- Tout ferviteur de Dieu est Roy.

TI- Il y a des ferviteurs de Dieu qui font pauvres.

SI. Il y a donc des pauvres qui font Rois.

BO- Il y a des coleres qui ne font pas blâmables.

CAR- Toute colere est une paffion.

DO. Donc il y a des paffions qui ne font pas blâmables.

FE- Nulle sotife n'est éloquentte.

RI- Il y a des sotifes en figure.

SON. Il y a donc des figures qui ne font pas éloquenttes.

En-

Fondement de la 3. figure.

Les deux termes de la conclusion estant attribuez dans les deux premisses à un mesme terme qui sert de moyen, on peut reduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs

Lors que deux termes se peuvent affirmer d'une mesme chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre pris particulièrement.

Car estant unis ensemble dans cette chose, puis qu'ils luy conviennent ; il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble ; & partant que l'on les peut affirmer l'un de l'autre particulièrement. Mais afin qu'on soit assuré que deux termes ayant esté affirmez d'une mesme chose, qui est le moyen, il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement, car s'il estoit pris deux fois particulièrement, ce pourroit estre deux diverses parties d'un terme commun qui ne seroient pas la mesme chose.

Principe des modes negatifs.

Lors que de deux termes l'un peut estre nié & l'autre affirmé de la mesme chose, ils se peuvent nier particulièrement l'un de l'autre.

Car il est certain qu'ils ne sont pas toujours joints ensemble, puis qu'ils n'y sont pas joints dans cette chose. Donc on les peut nier quelquefois l'un de l'autre, c'est à dire que l'on les peut nier l'un de l'autre pris particulièrement. Mais il faut par la mesme raison qu'afin que ce soit la mesme chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

Des modes de la quatrième figure.

LA 4. figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Elle est si peu naturelle qu'il est assez inutile d'en donner les regles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la demonstration de toutes les manieres simples de raisonner.

I. R E G L E.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particulièrement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la 1. regle generale) qu'il soit pris generalement dans la mineure, & que par consequent il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

2. R E G L E.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion, est toujours particuliere.

Car le petit terme est attribut dans la mineure. Et par consequent il y est pris particulièrement, quand elle est affirmative; d'où il s'ensuit (par la 2. regle generale) qu'il doit estre aussi particulier dans la conclusion; ce qui la rend particuliere, parce qu'il en est le sujet.

3. R E G L E

Dans les modes negatifs la majeure doit estre generale.

Car la conclusion estant negative, le grand terme y est pris generalement. Il faut donc (par la 2. regle generale) qu'il soit pris aussi generalement dans les premisses. Or il est le sujet

jet de la majeure aussi-bien que dans la 2. figure:
& par consequent il faut, aussi-bien que dans
la 2. figure, qu'estant pris generalement il ren-
de la majeure generale.

Demonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 5. modes dans la 4. figure

Des dix modes concluans, A. I. I. & A. O. O.
sont exclus par la 1. regle.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la 2.

O. A. O. par la 3.

Il ne reste donc que ces 5.:

2 Affirm.	{ A. A. I. I. A. I.	3. Neg.	{ A. E. E. E. A. O. E. I. O.
-----------	------------------------	---------	------------------------------------

Ces 5. modes se peuvent renfermer dans ces
mots artificiels.

BAR- Tous les miracles de la nature sont ordi-
naires.

B A- Tout ce qui est ordinaire ne nous frappe point.
R I. Donc il y a des choses qui ne nous frappent
point, qui sont des miracles de la nature.

C A- Tous les maux de la vie sont des maux pas-
sagers.

LEN- Tous les maux passagers ne sont point à
craindre.

TES. Donc nul des maux qui sont à craindre
n'est un mal de cette vie.

D I- Quelque fou dit vray.

B A- Quiconque dit vray, merite d'estre suivy.

T IS. Donc il y en a qui meritent d'estre suivis,
qui ne laissent pas d'estre fous

FES- Nulle vertu n'est une qualite naturelle.

P A- Toute qualite naturelle a Dieu pour pre-
mier auteur.

M O. Donc il y a des qualitez qui ont Dieu pour
au-

auteur , qui ne sont pas des vertus.

F R E- Nul malheureux n'est content.

S I- Il y a des personnes contentes qui sont pauvres.

S O M. Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.

Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinairement ces 5. modes en cette façon: *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisefomorum*; ce qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait une figure séparée de ces modes, on ne les a regardez que comme des modes indirects de la 1. figure, parce qu'on a pretendu que la conclusion en estoit raversée, & que l'attribut en estoit le veritable sujet. C'est pourquoy ceux qui ont suivy cette opinion, ont mis pour premiere proposition celle où le sujet de la conclusion entre, & pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils ont donné 9. modes à la 1. figure, 4. directs, & 5. indirects qu'ils ont renfermez dans ces deux vers.

*Barbara, Celarent, Darii, Ferio : Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisefomorum.*

Et pour les deux autres figures.

*Cesare, Camestres, Festino, Baroco : Darapti,
Felapton, Disamis, Datifi, Bocardo, Fesfen.*

Mais comme la conclusion estant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver; on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais raversée, nous avons crû qu'il estoit plus avantageux de prendre toujours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion: Ce qui nous a obligé pour mettre la majeure la premiere, de raverser ces mots artificiels. De sorte que pour les mieux retenir on les peut renfermer en ce vers,

Bar-

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisefom
Recapitulation.

Des diverses especes de syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure qu'il y a 19 especes de syllogismes qu'on peut diviser en diverses manieres.

1. En $\left\{ \begin{array}{l} \text{Generaux } 5. \\ \text{Particul. } 14. \end{array} \right.$ 2. En $\left\{ \begin{array}{l} \text{Affirm. } 7. \\ \text{Neg. } 12. \end{array} \right.$

3. En ceux qui concluent. $\left\{ \begin{array}{l} \text{A. } 1. \\ \text{E. } 4. \\ \text{I. } 6. \\ \text{O. } 8. \end{array} \right.$

4. Selon les differentes figures en les subdivisant par les modes ; ce qui a déjà esté assez fait dans l'explication de chaque figure.

5. Ou au contraire selon les modes en les subdivisant par les figures : ce qui fera encore trouver 19. especes des syllogismes ; parce qu'il y a trois modes dont chacun ne conclut qu'en une seule figure ; 6. dont chacun conclut en deux figures ; & un qui conclut en toutes les quatre.

CHAPITRE IX.

Des Syllogismes complexes, & comment on les peut reduire aux syllogismes communs, & en juger par les mesmes regles.

IL faut avouer que s'il y en a à qui la Logique sert, il y en a beaucoup à qui elle nuit ; & il faut reconnoître en mesme temps, qu'il n'y en a point à qui elle nuise davantage, qu'à ceux qui s'en piquent le plus, & qui affectent avec plus de vanité de paroître bons Logiciens : Car cette affectation mesme estant la marque d'un esprit bas & peu solide, il arrive que s'attachant

Où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut, *adornoient une chose insensible*, on n'en met qu'une partie dans la majeure, sçavoir *une chose insensible*; & *adornoient*, dans la mineure.

Or nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons, 1. comment on les peut reduire aux syllogismes complexes, dont nous avons parlé jufques-icy, pour en juger par les memes regles.

Et nous ferons voir en second lieu, que l'on peut donner des regles plus generales pour juger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, fans avoir besoin d'aucune reduction.

C'est une chose assez étrange, que quoy-que l'on fasse peut-estre beaucoup plus d'état de la Logique qu'on ne devoit, jufques à soutenir qu'elle est absolument neceffaire pour acquerir les sciences; on la traite neanmoins avec si peu de soin, que l'on n'y dit presque rien de ce qui peut avoir quelque usage. Car on se contente d'ordinaire de donner des regles des syllogismes simples, & presque tous les exemples qu'on en apporte font composez de propositions complexes; qui font si claires que personne ne s'est jamais avisé de les proposer serieusement dans aucun discours. Car à qui a-t-on jamais ouï faire ces syllogismes: Tout homme est animal: Pierre est homme: Donc Pierre est animal?

Mais on se met peu en peine d'appliquer les regles des syllogismes aux argumens dont les propositions sont complexes, quoy-que cela soit souvent assez difficile, & qu'il y ait plusieurs argumens de cette nature qui paroissent mauvais, & qui sont neanmoins fort bons; & que d'ailleurs l'usage de ces sortes d'argumens soit beaucoup

M

plus

plus frequent que celuy des syllogismes entiere-
ment simples. C'est ce qu'il sera plus aisé de faire
voir par des exemples que par des regles.

I. E X E M P L E.

Nous avons dit, par exemple, que toutes les pro-
positions composées de verbes actifs sont com-
plexes en quelque maniere, & de ces propositions
on en fait souvent des argumens dont la forme &
la force est difficile à reconnoître; comme celuy-
cy que nous avons déjà proposé en exemple.

La loy divine commande d'honorer les Roy :

Loüis XIV. est Roy :

Donc la loy divine commande d'honorer Loüis XIV.

Quelques personnes peu intelligentes ont accusé
ces sortes de syllogismes d'estre defectueux; parce,
disoient-ils, qu'ils sont composez de pures affir-
matives dans la 2. figure; ce qui est un défaut essen-
tiel. Mais ces personnes ont bien montré qu'ils
consultoient plus la lettre, & l'écorce des regles,
que non pas la lumiere de la raison, par laquelle
ces regles ont esté trouvées. Car cet argument est
tellement vray & concluant, que s'il estoit contre
la regle, ce seroit une preuve que la regle seroit
fausse, & non pas que l'argument fust mauvais.

Je dis donc, 1. que cet argument est bon. Car
dans cette proposition : *la loy divine commande
d'honorer les Roys*, ce mot de *Roys* est pris ge-
neralement pour tous les Rois en particulier, &
par consequent Loüis XIV. est du nombre de
ceux que la loy divine commande d'honorer.

Je dis en 2. lieu, que *Roy* qui est le moyen,
n'est point attribut dans cette proposition : *La loy
divine commande d'honorer les Rois*, quoy qu'il
soit joint à l'attribut *commande*; ce qui est bien
different; Car ce qui est veritablement attribut
est

est affirmé & convient : Or Roy n'est point affirmé, & ne convient point à la loy de Dieu. 2. l'attribut est restreint par le sujet. Or le mot de Roy n'est point restreint dans cette proposition, *La loy divine commande d'honorer les Rois*, puis qu'il se prend generalement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc ; Il est facile de répondre qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là. Car quand je dis que la loy divine commande d'honorer les Rois, comme j'attribuë à la loy de commander, j'attribuë aussi l'honneur aux Rois. Car c'est comme si je disois : *La loy divine commande que les Rois soient honorez.*

De mesme dans cette conclusion : *La loy divine commande d'honorer Loüis XIV.* Loüis XIV. n'est point l'attribut, quoy-que joint à l'attribut, & il est au contraire le sujet de la proposition enveloppée. Car c'est autant que si je disois : *La loy divine commande que Loüs XIV. soit honoré.*

Ainsi ces propositions estant développées en cette maniere.

La loy divine commande que les Rois soient honorez.

Loüis XIV. est Roy.

Donc la loy divine commande que Loüis XIV. soit honoré :

Il est clair que tout l'argument consiste dans ces propositions :

Les Rois doivent estre honorez :

Loüis XIV. est Roy :

Donc Loüis XIV. doit estre honoré.

Et que cette proposition. *La loy divine commande*, qui paroïssoit la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe

est jointe à l'affirmation , à qui la loy divine fait de preuve.

Il est clair de même que cet argument est de la 1. figure en *Barbara*, les termes singuliers comme *Louis XIV.* passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déjà remarqué.

2. E X E M P L E.

Par la même raison cet argument qui paroît de la 2. figure , & conforme aux regles de cette figure , ne vaut rien.

Nous devons croire l'Escrature.

La tradition n'est point l'Escrature.

Donc nous ne devons point croire la Tradition.

Car il se doit reduire à la 1. figure, côme s'il y avoit

L'Escrature doit estre creue.

La Tradition n'est pas l'Escrature.

Donc la tradition ne doit pas estre creue

Or l'on ne peut rien conclure dans la 1. figure d'une mineure negative.

3. E X E M P L E.

Il y a d'autres argumens qui paroissent de pures affirmatives dans la 2. figure & qui ne laissent pas d'estre fort bons ; comme ,

Tout bon Pasteur est prest de donner sa vie pour ses brebis.

Or il y a peu aujourd'huy de Pasteurs , qui soient prests de donner leur vie pour leurs brebis.

Donc il y a peu aujourd'huy de bons Pasteurs.

Mais ce qui fait que ce raisonnement est bon , c'est qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence. Car la mineure est une proposition exclusive , qui contient dans le sens cette negative , *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'huy ne sont pas prests à donner leur vie pour leurs brebis ;*

Et

Et la conclusion aussi se reduit à cette negative,
*Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui n'ont pas
 de bons Pasteurs.*

4. E X E M P L E.

Voicy encore un argument, qui estant de la
 premiere figure, paroist avoir la mineure nega-
 tive, & qui neanmoins est fort bon.

*Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils ai-
 ment, sont hors d'atteinte à leurs ennemis.*

*Or quand un homme n'aime que Dieu, on ne
 luy peut ravir ce qu'il aime.*

*Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu, sont
 hors d'atteinte à leurs ennemis.*

Ce qui fait que cet argument est fort bon, c'est
 que la mineure n'est negative qu'en apparence,
 & est en effet affirmative.

Car le sujet de la majeure, qui doit estre at-
 tribut dans la mineure, n'est pas *ceux à qui on peut
 ravir ce qu'il aiment*; mais c'est au contraire;
ceux à qui on ne le peut ravir. Or c'est ce qu'on
 affirme de ceux qui n'aiment que Dieu; de for-
 te que le sens de la mineure est,

*Or tous ceux qui n'aiment que Dieu, sont du nom-
 bre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment;*
 Ce qui est visiblement une proposition affirmative.

5. E X E M P L E.

C'est ce qui arrive encore, quand la majeure
 est une proposition exclusive; comme,

Les seuls amis de Dieu sont heureux.

Or il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu:

Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux.

Car la particule *seuls*, fait que la premiere pro-
 position de ce syllogisme vaut ces deux icy, *Les
 amis de Dieu sont heureux: Et, tous les autres hom-
 mes qui ne sont point amis de Dieu ne sont point
 heureux.*

Or comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure qui sembloit negative devient affirmative; parce que le sujet de la majeure, qui doit estre attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu*, mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*; de sorte que tout l'argument se doit prendre ainsi :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu, ne sont point heureux.

Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu.

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux. Mais ce qui fait qu'il n'est point necessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, & que l'on luy laisse l'apparence d'une proposition negative; c'est que c'est la mesme chose de dire negative-ment qu'un homme n'est pas amy de Dieu, & de dire affirmativement, qu'il est non amy de Dieu, c'est à dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.

6 E X E M P L E.

Il y a beaucoup d'argumens semblables dont toutes les propositions paroissent negatives, & qui neanmoins sont tres-bons; parce qu'il y en a une qui n'est negative qu'en apparence, & qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple;

Ce qui n'a point de parties ne peut perir par la dissolution de ses parties.

Nostre ame n'a point de parties.

Donc nostre ame ne peut perir par la dissolution de ses parties.

Il y a des personnes qui apportent ces sortes de syllogismes pour montrer que l'on ne doit pas

pas pretendre que cet axiome de logique ; *On ne conclut rien de pures negatives*, soit vray generalement & sans distinction : Mais ils n'ont pas pris garde que dans le sens , la mineure de ce syllogisme & autres semblables est affirmative, parce que le milieu , qui est le sujet de la majeure en est l'attribut. Or le sujet de la majeure n'est pas , *ce qui a des parties* , mais , *ce qui n'a point de parties*. Et ainsi le sens de la mineure est , *Nostre ame est une chose qui n'a point de parties*, ce qui est une proposition affirmative d'un attribut negatif.

Ces mesmes personnes prouvent encore que les argumens negatifs sont quelquefois concluans par ces exemples : *Jean n'est point raisonnable : Donc il n'est point homme. Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit*. Mais ils devoient considerer que ces exemples ne sont que des enthymemes, & que nul enthymeme ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entendue , & qui par consequent doit estre dans l'esprit quoy qu'elle ne soit pas exprimée. Or dans l'un & l'autre de ces exemples la proposition sous-entendue est necessairement affirmative. Dans le 1. celle-cy : *Tout homme est raisonnable ; Jean n'est point raisonnable : Donc Jean n'est point homme*. Et dans l'autre : *Tout homme est animal ; Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit*. Or on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures negatives. Et par consequent les enthymemes qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celuy qui les fait , ne peuvent estre apportez en exemple pour faire voir qu'il y a quelquefois des argumens de pures negatives qui concluent.

Principe general, par lequel, sans aucune reduction aux figures & aux modes on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme.

Nous avons vû comme on peut juger, si les argumens complexes sont concluans ou viciens, en les reduisant à la forme des argumens plus communs, pour en juger ensuite par les regles communes. Mais comme il n'y a point d'apparence que nostre esprit ait besoin de cette reduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eût des regles plus generales sur lesquelles mesme les communes fussent appuyées, par où l'on reconnoist plus facilement la bonté ou le défaut de toute sorte de syllogisme. Et voicy ce qui en est venu dans l'esprit.

Lors qu'on veut prouver une proposition dont la verité ne paroist pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeller la proposition *contenante* : Mais parce qu'elle ne la peut pas contenir expressément, & dans les mesme termes, puisque si cela estoit elle n'en seroit point differente, & ainsi elle ne serviroit de rien pour la rendre plus claire ; il est necessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appelée *contenante* contient en effet celle que l'on veut prouver. Et celle-là se peut appeller *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs il est souvent indifferant laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux

en

en quelque sorte la conclusion , & qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple , si je doute si un homme vicieux est malheureux , & que je raisonne ainsi.

Tout esclave de ses passions est malheureux :

Tout vicieux est esclave de ses passions :

Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous preniez vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion , & que l'autre le fait voir. Car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soy *vicieux* ; c'est à dire , que *vicieux* est enfermée dans son étendue , & est un de ses sujets , comme la mineure le fait voir. Et la mineure la contient aussi , parce qu'*esclave de ses passions*, comprend dans son idée celle de *malheureux* , comme la majeure le fait voir.

Néanmoins comme la majeure est presque toujours plus generale , on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenant : & la mineure comme applicative.

Pour les syllogismes négatifs ; comme il n'y a qu'une proposition négative , & que la négation n'est proprement enfermée que dans la négation , il semble qu'on doive toujours prendre la proposition négative pour la contenant , & l'affirmative pour l'applicative seulement , soit que la négative soit la majeure , comme en *celarent* , *ferio* , *casare* , *festino* ; soit que ce soit la mineure , comme en *camestres* & *baroco*.

Car si je prouve par cet argument que nul avare n'est heureux :

Tout heureux est content :

Nul avare n'est content :

Donc nul avare n'est heureux :

Il est plus naturel de dire que la mineure , qui est negative , contient la conclusion qui est aussi negative , & que la majeure est pour montrer qu'elle la contient ; Car cette mineure, *nul avaré n'est content* , separant toarlement *content* d'avec *avare* , en-separe aussi *heureux* puisqué selon la majeure , *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*.

Il n'est pas difficile de montrer que toutes les regles que nous avons données , ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenuë dans l'une des premieres propositions , & que l'autre le fait voir ; & que les argumens ne sont vicieux que quand on manque à observer cela , & qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes ces regles se reduisent à deux principales , qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut estre plus general dans la conclusion que dans les premisses*. Or cela dépend visiblement de ce principe general , *que les premisses doivent contenir la conclusion*. Ce qui ne pourroit pas estre , si le mesme terme estant dans les premisses & dans la conclusion , il auoit moins d'étendue dans les premisses que dans la conclusion. Car le moins general ne contient pas le plus general , *quelque homme ne contient pas tout homme*.

L'autre regle generale est , *que le moyen doit estre pris au moins une fois universellement*. Ce qui dépend encore de ce principe , *que la conclusion doit estre contenuë dans les premisses*. Car supposons que nous ayons à prouver que *quelque amy de Dieu est pauvre* , & que nous nous servions pour cela de cette proposition , *quelque saint est pauvre* ; je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion ,

clusion, que par une autre proposition, où le moyen qui est *saint* soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque amy de Dieu est pauvre*; il faut & il suffit que le terme *quelque saint*, contienne le terme *quelque amy de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or un terme particulier n'a point d'étendue déterminée, & il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans la compréhension & dans son idée.

Et par conséquent, afin que le terme *quelque saint*, contienne le terme *quelque amy de Dieu*, il faut qu'*amy de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut estre universellement affirmé: tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut estre affirmé de *tout triangle*: tout ce qui est enfermé dans l'idée d'*homme* peut estre affirmé de *tout homme*. Et par conséquent afin qu'*amy de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint* soit *amy de Dieu*. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque amy de Dieu est pauvre*, ne peut estre contenue dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement; puisqu'elle doit faire voir qu'un *amy de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *amy de Dieu* de *saint* pris universellement *tout saint est amy de Dieu*. Et par conséquent, nulle des premisses ne contien-

droit la conclusion, si le moyen estant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'éroit pris universellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.

C H A P I T R E X I.

Application de ce principe general à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrasser.

Sachant donc parce que nous avons dit dans la seconde partie, ce que c'est que l'étendue & la comprehension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considerer s'il est simple ou composé, complexe ou imcomplexe, & sans prendre garde aux figures ny aux modes, par ce seul principe general: *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

I. E X E M P L E

Je doute si ce raisonnement est bon.

Le devoir d'un Chrestien est de ne point loüer ceux qui commettent des actions criminelles.

Or ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle.

Donc le devoir d'un Chrestien est de ne point loüer ceux qui se battent en duel.

Je n'ay que faire de me mettre en peine pour sçavoir à quelle figure ny à quel mode on le peut reduire. Mais il me suffit de considerer si la conclusion est contenuë dans l'une des deux pre-

premières propositions, & si l'autre le fait voir, Et je trouve d'abord que la première n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon qu'il y a en l'une *ceux qui commettent des actions criminelles*, & en l'autre, *ceux qui se battent en duel*; celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourveu que *commettre des actions criminelles*, contienne *se battre en duel*.

Or il est visible par le sens que le terme de *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris universellement, & que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient. Et ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle*, faisant voir que *se battre en duel* est contenu sous ce terme de, *commettre des actions criminelles*, elle fait voir aussi que la première proposition contient la conclusion.

2. E X E M P L E.

Je doute si ce raisonnement est bon :

L'Evangile promet le salut aux Chrestiens:

Il y a des méchans qui sont Chrestiens:

Donc l'Evangile promet le salut à des méchans.

Pour en juger je n'ay qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion, si le mot de *Chrestiens* n'y est pris généralement pour tous les *Chrestiens*, & non pour quelques *Chrestiens*, seulement. Car si l'Evangile ne promet le salut qu'à quelques *Chrestiens*, il ne s'ensuit pas qu'elle le promette à des méchans qui seroient *Chrestiens*; parce que ces méchans peuvent n'être pas du nombre de ces *Chrestiens* auxquels l'Evangile promet le salut. C'est pourquoy ce raisonnement conclut bien; mais la majeure est fautive, si le mot de *Chrestien* se prend dans
la

la majeure pour *tous les Chrestiens* ; & il conclut mal s'il ne se prend que pour *quelques Chrestiens*. Car alors la premiere proposition ne contiendrait point la conclusion.

Mais pour sçavoir s'il se doit prendre universellement, cela se doit juger par une autre regle que nous avons donnée dans la 2. partie, qui est, que *hors les faits, ce dont on affirme est pris universellement, quand il est exprimé indéfiniment*. Or quoy que ceux qui commettent des actions criminelles, dans le 1. exemple, & Chrestiens dans le 2. soient partie d'un attribut, ils tiennent lieu néanmoins de sujet au regard de l'autre partie du mesme attribut. Car ils sont ce dont on affirme, qu'on ne les doit pas louer ; ou qu'on leur promet le salut. Et par conséquent, n'estant point restreints, ils doivent estre pris universellement. Et ainsi l'un & l'autre argument est bon dans la forme ; mais la majeure du second est fausse, si ce n'est qu'on entendist par le mot de *Chrestiens*, ceux qui vivent conformément à l'Évangile, auquel cas la mineure seroit fausse ; parce qu'il n'y a point de méchans, qui vivent conformément à l'Évangile.

3. E X E M P L E.

Il est aisé de voir par le mesme principe que ce raisonnement ne vaut rien :

La Doy diuine commande d'obeir aux Magistrats seculiers :

Les Evesques ne sont point des Magistrats seculiers :

Donc la loy diuine ne commande point d'obeir aux Evesques.

Car nulle des premieres propositions ne contient la conclusion ; puisqu'il ne s'ensuit pas que la loy diuine commandant une chose n'en commande

mande pas une autre: Et ainsi la mineure fait bien voir que *les Evesques* ne sont pas compris sous le mot de *Magistrats seculiers*, & que le commandement d'honorer les *Magistrats seculiers* ne comprend pas les *Evesques*. Mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait point fait d'autre commandement que celui-là, comme il faudroit qu'elle fit pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure. Ce qui fait que cet autre argument est bon.

4. E X E M P L E.

Le Christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maistres que dans les choses qui ne sont point contre la loy de Dieu :

Or un mauvais commerce est contre la loy de Dieu :

Donc le Christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs Maistres dans de mauvais commerces.

Car la majeure contient la conclusion, puisque par la mineure, *mauvais commerce* est contenu dans le nombre des choses qui sont contre la loy de Dieu, & que la majeure estant exclusive vaut autant que si on disoit, *la loy divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs Maistres dans toutes les choses qui sont contre la loy de Dieu.*

5. E X E M P L E.

On peut refoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe.

Celuy qui dit que vous estes animal, dit vray:

Celuy qui dit que vous estes un oison, dit que vous estes animal :

Donc celuy qui dit que vous estes un oison, dit vray.

Car il suffit de dire que nulle des deux premières

mieres propositions ne contient la conclusion : puisque si la majeure la contenoit , n'estant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure , & *oison* dans la conclusion , il faudroit qu'*animal* contint *oison*. Mais *animal* est pris particulièrement dans cette majeure , puilqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative , *vous estes un animal* ; & par consequent il ne pourroit contenir *oison* que dans sa comprehension : Ce qui obligeroit pour le faire voir , de prendre le mot d'*animal* universellement dans la mineure ; en affirmant *oison* de tout animal : Ce qu'on ne peut faire , & ce qu'on ne fait pas aussi , puisqu'*animal* est encore pris particulièrement dans la mineure , étant encore aussi-bien que dans la majeure ; l'attribut de cette proposition affirmative incidente , *vous estes animal*

6. E X E M P L E.

On peut encore resoudre par là cet ancien sophisme qui est rapporté par saint Augustin.

Vous n'etes pas ce que je suis :

Je suis homme ,

Donc vous n'etes pas homme.

Cet argument ne vaut rien par les regles des figures , parce qu'il est de la premiere , & que la premiere proposition , qui en est la mineure est negative. Mais il suffit de dire , que la conclusion n'est point contenuë dans la premiere de ces propositions , & que l'autre proposition (*je suis homme*) ne fait point voir qu'elle y soit contenuë. Car la conclusion estant negative , le terme d'*homme* y est pris universellement ; & ainsi n'est point contenu dans le terme *ce que je suis* ; parce que celui qui parle ainsi n'est pas *tout homme* , mais *seulement quelque homme* , comme il paroist

en

en ce qu'il dit seulement dans la proposition applicative, *je suis homme*, où le terme d'homme est restreint à une signification particuliere, parce qu'il est attribut d'une proposition affirmative : Or le general n'est pas contenu dans le particulier.

CHAPITRE. XII.

Des Syllogismes conjonctifs.

LEs syllogismes conjonctifs ne sont pas tous ceux dont les propositions sont conjonctives ou composées; mais ceux dont la majeure est tellement composée qu'elle enferme toute la conclusion. On les peut reduire à trois genres, *les conditionels, les disjonctifs, & les copulatifs.*

Des syllogismes conditionels.

Les syllogismes conditionels sont ceux ; où la majeure est une proposition conditionelle, qui contient toute la conclusion; comme,

s'il y a un Dieu, il le faut aimer :

Or il y a un Dieu :

Donc il le faut aimer.

La majeure a deux parties ; la 1. s'appelle l'antecedent, *s'il y a un Dieu* ; la 2. le consequent, *il le faut aimer.*

Ce syllogisme peut estre de deux sortes ; parce que de la mesme majeure on peut former deux conclusions.

La 1. est quand ayant affirmé le consequent dans la majeure, on affirme l'antecedent dans la mineure selon cette regle, *en posant l'antecedent, on pose le consequent,*

Si la matiere ne se peut mouvoir d'elle-mesme, il faut que le premier mouvement luy ait esté donné de Dieu :

Or

*Or la matiere ne se peut mouvoir d'elle-mesme
Il faut donc que le premier mouvement luy ait
esté donné de Dieu.*

La 2. sorte est, quand on oste le consequent pour oster l'antecedent, selon cette regle, *Ostant le consequent, on oste l'antecedent.*

Si quelqu'un des élus perit, Dieu se trompe :

- Mais Dieu ne se trompe point :

Donc aucun des élus ne perit.

C'est le raisonnement de S. Augustin. *Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Les argumens conditionels sont vicieux en deux manieres. L'un est quand la majeure est une conditionelle déraisonnable, & dont la consequence est contre les regles ; comme si je conclusois le general du particulier, en disant : Si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes en regarde plutôt la matiere que la forme, ainsi on ne les considere comme vicieux selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure vraie ou fausse, raisonnable ou déraisonnable : Ce qui se fait de deux sortes.

La 1. lors qu'on infere l'antecedent du consequent ; comme si on disoit,

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infideles :

Or ils sont infideles :

Donc ils son Mahometans.

La 2. sorte d'argumens conditionels qui sont faux, est quand de la negation de l'antecedent on infere la negation du consequent ; comme dans le mesme exemple

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infidèles.

Or ils ne sont pas Mahometans

Donc ils ne sont pas infidèles

Il y a néanmoins de ces argumens conditionels, qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'estre fort bons; parce qu'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoy-que non exprimée. Exemple. Cicéron ayant publié une Loy contre ceux qui acheteroient les suffrages, & Murena estant accusé de les avoir achetez; Cicéron qui plaidoit pour luy se justifie par cet argument du reproche que luy faisoit Caton d'agir dans cette deffense contre sa loy : *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque rectè factum esse deffenderem, facerem improbe, etiam si alius legem tulisset; cum vero nihil commissum contra legem esse deffendam, quid est quod meam deffensionem latio legis impediatur*. Il semble que cet argument soit semblable à celui d'un Blasphémateur, qui diroit pour s'excuser : *Si je niois qu'il y eust un Dieu, je serois un méchant* : Mais quoy-que je blasphème, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu : Donc je ne suis pas un méchant. Cét argument ne vaudroit rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'Atheïsme qui rendent un homme méchant : mais ce qui fait que celui de Cicéron est bon, quoy-que Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement; c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, & qu'il le faut reduire à ces termes :

Ce seroit alors seulement qu'on me pourroit reprocher avec raison d'agir contre ma loy, si j'avois que Murena eust achete les suffrages

frages, & que je ne laissasse pas de justifier son action :

Mais je pretends qu'il n'a point achetée les suffrages.

Et par conséquent je ne fais rien contre ma Loy.

Il faut dire la mesme chose de ce raisonnement de Venus dans Virgile en parlant à Jupiter :

*Si sine pace tua , atque invito numine Troës
Italiam petiere , luant peccata, neque illos
Fuveris auxilio : sin tot responsa sequuti ,
Quæ superi manesque dabant : cur nunc tua
quisquam*

Flectere jussa potest , aut cur nova condere fata.

Car ce raisonnement se reduit à ces termes :

*Si les Troyens estoient venus en Italie contre le
gré des Dieux ils seroient punissables :*

*Mais ils n'y sont pas venus contre le gré des
Dieux :*

Donc ils ne sont pas punissables.

Il faut donc y suppléer quelque chose ; autrement il seroit semblable à celui-cy , qui certainement ne conclut pas :

*Si Judas estoit entré dans l'Apostolat sans
vocation , il auroit deu estre rejeté de
Dieu.*

Mais il n'y est pas entré sans vocation.

Donc il n'a pas deu estre rejeté de Dieu.

Mais ce qui fait que celui de Venus dans Virgile n'est pas vicieux ; s'est qu'il faut considerer la majeure comme estant exclusive dans le sens , de mesme que s'il y avoit.

*Ce seroit alors seulement que les Troyens se-
roient punissables , & indignes du secours des
Dieux,*

*Dieux, s'ils étoient venus en Italie contre leur gré
Mais ils n'y sont pas venus contre leur gré :*

Donc &c.

Où bien il faut dire, ce qui est la même chose, que l'affirmative *si sine pace tua, &c* enferme dans le sens cette négative,

Si les Troyens ne sont venus dans l'Italie que par l'ordre des Dieux, il n'est pas juste que les Dieux les abandonnent.

*Or ils n'y sont venus que par l'ordre des Dieux.
Donc, &c.*

Des syllogismes disjonctifs.

On appelle syllogismes disjonctifs, ceux dont la première proposition est disjonctive, c'est à dire, dont les parties sont jointes par *vel*, *ou*, comme celui-cy de Cicéron,

Ceux qui ont tué César sont parricides, ou deffenseurs de la liberté.

Or ils ne sont point parricides.

Donc ils sont deffenseurs de la liberté.

Il y en a de deux sortes. La 1. quand on ôte une partie pour garder l'autre; comme dans celui que nous venons de proposer, ou dans celui-cy :

Tous les méchans doivent estre punis en ce monde ou en l'autre :

Or il y a des méchans qui ne sont point punis en ce monde :

Donc ils le seront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogisme, & alors on en ôte deux pour en garder un; comme dans cet argument de saint Augustin dans son livre du Mensonge chap. 8. *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquando*
do

do mentiri. Horum primum perniciosum est , secundum stultum : Restat ergo ut numquam mentiantur boni.

La seconde sorte , mais moins naturelle , est quand on prend une des parties pour ôter l'autre , comme si on disoit ,

S. Bernard témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles sa predication de la Croisade , estoit un saint ou un imposteur .

Or c'estoit un saint.

Donc ce n'estoit pas un imposteur.

Ces syllogismes disjonctifs ne sont gueres faux , que par la fausseté de la majeure , dans laquelle la division n'est pas exacte , se trouvant un milieu entre les membres opposez ; comme si je disois ,

Il faut obeïr aux Princes en ce qu'ils commandent contre la loy de Dieu , ou se revolter contr'eux :

Or il ne faut pas leur obeïr en ce qui est contre la loy de Dieu :

Donc il faut se revolter contr'eux :

ou , Or il ne faut pas se revolter contr'eux :

Donc il faut leur obeïr en ce qui est contre la Loy de Dieu.

L'un & l'autre raisonnement est faux , parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a esté observé par les premiers Chrestiens , qui est de souffrir patiemment toutes choses plutôt que de rien faire contre la loy de Dieu , sans néanmoins se revolter contre les Princes.*

Ces fausses disjonctions sont une des sources les plus communes des faux raisonnemens des hommes.

Des syllogismes copulatifs.

Ces syllogismes ne sont que d'une sorte , qui est

est quand on prend une proposition copulative niant e dont ensuite on établit une partie pour ôter l'autre.

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu : & idolâtre de son argent :

Or l'avare est idolâtre de l'argent :

Donc il n'est pas serviteur de Dieu.

Car cette sorte de syllogisme ne conclut point nécessairement, quand on ôte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raisonnement tiré de la même proposition :

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or les prodigues ne sont point idolâtres de l'argent :

Donc ils sont serviteurs de Dieu.

CHAPITRE XIII.

Des Syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.

ON a fait voir qu'un syllogisme parfait ne peut avoir moins de trois propositions: Mais cela n'est vray que quand on conclut absolument, & non quand on ne le fait que conditionnellement; parce qu'alors la seule proposition conditionnelle peut enfermer une des premisses outre la conclusion, & même toutes les deux.

Exemple. Si je veux prouver, que la Lune est un corps raboteux, & non poly comme un miroir, ainsi qu'Aristote se l'est imaginé, je ne le puis conclure absolument qu'en trois propositions:

Tout corps qui refléchit la lumière de toutes parts est raboteux :

Or

*Or la Lune refléchit la lumière de toutes parts :
Donc la Lune est un corps raboteux.*

Mais je n'ay besoin que de deux propositions pour le conclure conditionnellement en cette manière.

Tout corps qui refléchit la lumière de toutes parts est raboteux.

Donc si la Lune refléchit la lumière de toutes parts , c'est un corps raboteux.

Et je puis même renfermer ce raisonnement en une seule proposition ; ainsi ,

Si tout corps qui refléchit la lumière de toutes parts est raboteux , & que la Lune refléchisse la lumière de toutes parts ; il faut avouer que ce n'est point un corps poli , mais raboteux.

Ou bien en liant une des propositions par la particule causale , *parce que* , ou *puisque* , comme ,

Si tout vray amy doit estre prest de donner sa vie pour son amy ,

Il n'y a gueres de vrays amis.

Puis qu'il n'y en a gueres qui le soient iusques à ce point.

Cette manière de raisonner est tres-commune & tres-belle ; & c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raisonnement que lors qu'on voit trois propositions séparées & arrangées comme dans l'Ecole ; Car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier :

Tout vray amy doit estre prest de donner sa vie pour ses amis :

Or il n'y a gueres de gens qui soient prests de donner leur vie pour leurs amis :

Donc il n'y a gueres de vrais amis.

Toute la différence qu'il y a entre les syllogismes

gismes absolus, & ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, est que les premiers ne peuvent être accordez tous entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on auroit voulu nous persuader; au lieu que dans les dernières on peut accorder tout, sans que celui qui les fait, ait encore rien gagné; parce qu'il luy reste à prouver, que la condition, d'où dépend la conséquence qu'on luy a accordée, est véritable.

Et ainsi ces argumens ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue: mais ils sont aussi très-propres à cela, & il faut avouer que ces manières de raisonner sont très-ordinaires & très-naturelles; & qu'elles ont cet avantage, qu'étant plus éloignées de l'air de l'Ecole, elles en sont mieux reçues dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures & en tous les modes, & ainsi il n'y a point d'autres règles à y observer que les règles mêmes des figures.

Il faut seulement remarquer, que la conclusion conditionnelle comprenant toujours l'une des prémisses outre la conclusion, c'est quelquefois la majeure, & quelquefois la mineure.

C'est ce qu'on verra par les exemples de plusieurs conclusions conditionnelles, qu'on peut tirer de deux maximes générales; l'une affirmative, & l'autre négative: soit l'affirmative ou déjà prouvée ou accordée.

Tout sentiment de douleur est une pensée :

On en conclut affirmativement.

1. *Donc si toutes les bestes sentent de la douleur :*

Toutes les bestes pensent. Barbara.

2. *Donc si quelque plante sent de la douleur :*

Quelque plante pense. Darii. N 3. *Donc*

3. Donc si toute pensée est une action de l'esprit :
Tout sentiment de douleur est une action de
l'esprit. Barbara.

4. Donc si tout sentiment de douleur est un
mal :

Quelque pensée est un mal. Darapti.

5. Donc si le sentiment de douleur est dans la
main que l'on brûle :

Il y a quelque pensée dans la main que l'on
brûle. Disamis.

N E G A T I V E M E N T.

6. Donc, si nulle pensée n'est dans le corps :

Nul sentiment de douleur n'est dans le corps.
Celarent.

7. Donc si nulle beste ne pense :

Nulle beste ne sent de la douleur. Camestres.

8. Donc, si quelque partie de l'homme ne pense
point :

Quelque partie de l'homme ne sent point la
douleur. Baroco.

9. Donc, si nul mouvement de la matiere n'est
une pensée :

Nul sentiment de douleur n'est un mouve-
ment de la matiere. Cesare.

10. Donc, si nul sentiment de douleur n'est
agréable :

Quelque pensée n'est pas agréable. Felapton.

11. Donc, si quelque sentiment de douleur n'est
pas volontaire.

Quelque pensée n'est pas volontaire. Bocardo.

On pourroit tirer encore quelques autres con-
clusions conditionnelles de cette maxime généra-
le : Tout sentiment de douleur est une pensée ;
mais comme elles seroient peu naturelles, elles ne
meritent pas d'être rapportées.

De

De celles qu'on a tirées, il y en a qui comprennent la mineure outre la conclusion ; sçavoir, la 1. 2. 7. 8. & d'autres la majeure, sçavoir la 3. 4. 5. 6. 9. 10. & 11.

On peut de mesme remarquer les diverses conclusions conditionnelles qui se peuvent tirer d'une proposition generale negative. Soit par exemple celle-cy :

Nulle matiere ne pense.

1. *Donc si toute ame de beste est matiere :*

Nulle ame de beste ne pense. Celarent.

2. *Donc si quelque partie de l'homme est matiere :*

Quelque partie de l'homme ne pense point. Ferio.

3. *Donc si nostre ame pense :*

Nostre ame n'est point matiere. Cesare.

4. *Donc si quelque partie de l'homme pense :*

Quelque partie de l'homme n'est point matiere. Festino.

5. *Donc si tout ce qui sent de la douleur pense :*

Nulle matiere ne sent de la douleur. Camestres.

6. *Donc si toute matiere est une substance :*

Quelque substance ne pense point. Felapton.

7. *Donc si quelque matiere est cause de plusieurs*

effets qui paroissent tres-merveilleux :

Tout ce qui est cause d'effets merveilleux ne pense pas. Ferison.

De ces conditionnelles, il n'y a que la 5. qui enferme la majeure outre la conclusion : toutes les autres enferment la mineure.

Le plus grand usage de ces sortes de raisonnemens, est d'obliger celuy à qui on veut persuader une chose, de reconnoistre premierement la bonté d'une consequence, qu'il peut accor-

der, sans s'engager encore à rien, parce qu'on ne la luy propose que conditionnellement, & séparée de la vérité matérielle, pour parler ainsi, de ce qu'elle contient.

Et par là on le dispose à recevoir plus facilement la conclusion absolue qu'on en tire; ou en mettant l'antecedent, pour mettre le consequent; ou en ostant le consequent, pour oster l'antecedent.

Ainsi une personne m'ayant avoué, que *Nulla matiere ne pense*. J'en conclueray, *Donc si l'ame des bestes pense, il faut qu'elle soit distincte de la matiere*.

Et comme il ne pourra pas me nier cette conclusion conditionnelle, j'en pourray tirer l'une ou l'autre de ces deux consequences absolues.

Or l'ame des bestes pense :

Donc, elle est distincte de la matiere.

Ou bien au contraire.

Or l'ame des bestes n'est pas distincte de la matiere :

Donc, elle ne pense point.

On voit par là, qu'il faut 4. propositions, afin que ces sortes de raisonnemens soient achevez, & qu'ils établissent quelque chose absolument; & néanmoins on ne les doit pas mettre au rang des syllogismes, qu'on appelle composez; parce que ces 4. propositions ne contiennent rien d'avantage dans le sens, que ces trois propositions d'un syllogisme commun.

Nulla matiere ne pense :

Tout ame de beste est matiere :

Dois, nulla ame de beste ne pense,

CHAPITRE. XIV.

Des Enthymemes & des Sentences Enthymematiques.

ON a déjà dit que l'Enthymeme estoit un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression; parce qu'on y supprimeoit quelque une des propositions comme trop claire & trop connue, & comme étant facilement supplée par l'esprit de ceux à qui on parle. Cette maniere d'argument est si commune dans les discours & dans les écrits, qu'il est rare au contraire, que l'on y exprime toutes les propositions; parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour estre supposée; & que la nature de l'esprit humain est d'aimer mieux que l'on luy laisse quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin d'estre instruit de tout.

Ainsi cette suppression flatte la vanité de ceux à qui on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence, & en abregant le discours, elle le rend plus fort & plus vif. Il est certain par exemple, que si de ce vers de la Médée d'Ovide qui contient un Enthymeme tres-élegant,

Servare potui, perdere an possim rogar?

Je t'ay peu conserver, je te pourray donc perdre?

On en avoit fait un argument en forme en cette maniere: *Celuy qui peut conserver peut perdre. Or je t'ay pû conserver. Donc, je te pourray perdre.* Toute la grace en seroit ostée: & la raison en est, que comme une des principales beautés d'un dis-

cours est d'estre plein de sens, & de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression ; c'en est au contraire un des plus grands défauts d'estre vuide de sens, & de renfermer peu de pensées ; ce qui est presque inévitable dans les syllogismes Philosophiques : Car l'esprit allant plus vite que la langue, & une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux ; l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'argumens si rares dans la vie des hommes, parce que sans mesme y faire reflexion on s'éloigne de ce qui enuie, & l'on se reduit à ce qui est précisément nécessaire pour se faire entendre.

Les Enthymemes sont donc la maniere ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnemens, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir estre facilement supplée ; & cette proposition, est tantost la majeure, tantost la mineure ; & quelque fois la conclusion ; quoy-qu'alors cela ne s'appelle pas proprement Enthymeme, tout l'argument estant contenu en quelque sorte dans les deux premieres propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'Enthymeme dans une seule proposition, qu'Aristote appelle pour ce sujet, sentence Enthymematique, & dont il rapporte cet exemple.

Αθάνατον ἐργὴν μὴ φύλατ' ἐπιηλὲς, ὦν.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier seroit : *Celui qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle. Or vous estes mortel. Donc, &c.* & l'Enthymeme parfait seroit : *Vous estes mortel : que vostre haine ne soit donc pas immortelle.*

CHA-

CHAPITRE XV.

Des syllogismes composez de plus de trois Propositions.

Nous avons déjà dit, que les syllogismes composez de plus de trois Propositions s'appellent generalement *Sorites*.

On en peut distinguer de trois sortes. 1. Les gradations dont il n'est point nécessaire de rien dire davantage, que ce qui en a esté dit au 1. Chapitre de cette troisième Partie.

2. Les Dilemmes dont nous traiterons dans le Chapitre suivant.

3. Ceux que les Grecs ont appelé *Epicheremmes*, qui comprennent la preuve, ou de quelqu'une des deux premières propositions, ou de toutes les deux. Et ce sont de ceux-là dont nous parlerons dans ce Chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires; il est aussi souvent nécessaire quand on en avance de douteuses, d'y joindre au même temps des preuves, pour empêcher l'impatience de ceux à qui on parle, qui se blessent quelquefois lors qu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses, car quoy que l'on y remédie dans la suite; néanmoins il est dangereux de produire même pour un peu de temps ce dégoût dans leur esprit; & ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient séparées. Cette separation produit encore une autre inconvenient bien incom-

mode ; c'est qu'on est obligé de repeter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoy au lieu que la methode de l'Ecole est de proposer l'argument entier ; & ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté ; celle que l'on fait dans les discours ordinaires ; est de joindre aux propositions douteuses, les preuves qui les établissent. Ce qui fait une espece d'argument composé de plusieurs propositions : Car à la majeure on joint les preuves de la majeure ; à la mineure les preuves de la mineure, & ensuite on conclut.

L'on peut reduire ainsi toute l'raison pour Milon à un argument composé, dont la majeure est, qu'il est permis de tuer celuy qui nous dresse des embusches. Les preuves de cette majeure se tirent de la loy naturelle ; du droit des gens ; des exemples. La mineure est que Clodius a dressé des embusches à Milon, & les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, &c. La conclusion est, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.

Le péché originel se prouveroit par les miseres des Enfans, selon la methode dialectique en cette maniere.

Les enfans ne scauroient estre miserables qu'en punition de quelque peché qu'ils tirent de leur naissance. Or ils sont miserables. Donc c'est à cause du péché originel. Ensuite il faudroit prouver la majeure, & la mineure : la majeure par cet argument disjonctif : La misere des enfans ne peut proceder que de l'une de ces quatre causes. 1. Des pechez precedens, commis en une autre vie. 2. De l'impuissance de Dieu qui n'avoit pas le pouvoir de les en garantir. 3. De l'injustice de Dieu qui les y asserviroit sans

sans sujet. 4. Du peché originel. Or il est impie de dire qu'elle vienne des trois premières causes : Elle ne peut donc venir que de la quatrième qui est le peché originel.

La mineure *que les enfans sont misérables*, se prouveroit par le dénombrement de leurs miseres.

Mais il est aisé de voir combien saint Augustin a proposé cette preuve du peché originel avec plus de grace & de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

Considérez la multitude & la grandeur des maux qui accablent les enfans ; & combien les premières années de leurs vies sont remplies de vanité, de souffrances, d'illusions, de frayeurs : Ensuite lors qu'ils sont devenus grands & qu'ils commencent mesme à servir Dieu, l'erreur les tente pour les séduire, le travail, & la douleur les tente pour les affoiblir, la concupiscence les tente pour les enflammer, la tristesse les tente pour les abattre, l'orgueil les tente pour les élever : & qui pourroit représenter en peu de paroles tant de diverses peines qui appesantissent le joug des enfans d'Adam ? L'evidence de ces miseres a forcé les Philosophes Payens, qui ne sçavoient & ne croyoient rien du peché de nostre premier Pere, de dire que nous n'estions nez que pour souffrir les chastimens que nous avons meritez par quelques crimes commis en une autre vie que celle-cy, & qu'ainsi nos ames avoient été attachées à des corps corruptibles, par le même genre de supplice, que des Tyrans de Toscane faisoient souffrir à ceux qu'ils attachoient tous vivans avec des corps morts.

„ Mais cete opinion que les ames sont join-
 „ tes à des corps, en punition des fautes pre-
 „ cedentes d'une autre vie , est rejetée par
 „ l'Apostre. Que reste-t'il donc, sinon que la
 „ cause de ces maux effroyables soit ou l'in-
 „ justice ou l'impuissance de Dieu, ou la pei-
 „ ne du premier peché de l'homme ? Mais par-
 „ ce que Dieu n'est ny injuste ny impuissant ;
 „ il ne reste plus que ce que vous ne voulez
 „ pas reconnoistre ; mais qu'il faut pourtant
 „ que vous reconnoissiez malgré vous ; que ce
 „ joug si pressant que les enfans d'Adam sont
 „ obligez de porter, depuis que leurs corps sont
 „ sortis du sein de leur mere, jusques au jour
 „ qu'ils rentrent dans le sein de leur mere com-
 „ mune, qui est la terre, n'auroit point esté,
 „ s'ils ne l'avoient merité par le crime qu'ils
 „ tirent de leur origine.

C H A P I T R E. XVI,

Des Dilemmes.

ON peut définir un Dilemme, un raisonne-
 ment composé, où après avoir divisé un
 tout en ses parties, on conclut affirmativement
 ou négativement du tout, ce qu'on a conclu de
 chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, &
 non pas seulement ce qu'on en auroit affirmé. Car
 on n'appelle proprement Dilemme, que quand ce
 que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa rai-
 son particuliere.

Par exemple ; ayant à prouver qu'on ne sçan-
 roit estre heureux en se mende, on le peut faire
 par ce Dilemme,

On

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant.

Si on s'y abandonne, c'est un estat malheureux : parce qu'il est honteux ; & qu'on n'y sçaroit estre content :

Si on les combat, c'est aussi un estat malheureux ; parce qu'il n'y a rien de plus penible que cette guerre interieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soy-mesme :

Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.

Si l'on veut prouver que les Evesques qui ne travaillent point au salut des ames qui leur sont commises sont inexcusables devant Dieu, on le peut faire par un Dilemme.

Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables ;

S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne s'y pas employer :

S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables, d'avoir accepté une charge si importante dont ils ne pouvoient pas s'acquitter.

Et par consequent, en quelque maniere que ce soit ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des ames qui leur sont commises.

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnemens.

La 1. est, que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le Dilemme que nous venons de proposer, est renfermé en ce peu de paroles dans une harangue de saint Charles, à l'entrée de l'un de ses Conciles Provinciaux : *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi : si pares, cur tam negligentes ?*

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues dans ce Dilemme celebre ; par lequel un ancien Philosophie prouvoit qu'on ne se devoit point mêler des affaires de la Republique.

Si on y agit bien , on offensera les hommes ; si on y agit mal , on offensera les Dieux : Donc , on ne s'en doit point mêler.

Et de meme en celui par lequel un autre prouvoit qu'il ne se falloit point marier. *Si la femme qu'on épouse est belle ; elle cause de la jalousie. Si elle est laide elle déplaist : Donc , il ne se faut point marier.* Car dans l'un & l'autre de ces Dilemmes, la proposition qui devoit contenir la partition est sous-entendue : Et c'est ce qui est fort ordinaire ; parce qu'elle se sous-entend facilement, étant assez marquée par les propositions particulieres où l'on traite chaque partic.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les premisses ; il faut sous-entendre par tout quelque chose de general, qui puisse convenir à tout, comme dans le premier :

Si on agit bien , on offensera les hommes , ce qui est fâcheux :

Si on agit mal , on offensera les Dieux , ce qui est fâcheux aussi :

Donc , il est fâcheux en toutes manieres de se mêler des affaires de la Republique.

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un Dilemme. Car ce qui fait, par exemple que celui-là n'est pas concluant, est qu'il n'est point fâcheux d'offenser les hommes, quand on ne le peut éviter qu'en offensant Dieu.

La 2. observation est, qu'un Dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est quand la disjonctive sur laquelle il est fondé est defe-

defectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le Dilemme pour ne se point marier ne conclut pas ; parce qu'il peut y avoir de femmes, qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ny si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi par cette raison un tres-faux Dilemme que celui dont se servoient les anciens Philosophes ; pour ne point craindre la mort. *Ou notre ame, disoient-ils, perit avec le corps, & ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal ; ou si l'ame survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'estoit dans le corps ; Donc, la mort n'est point à craindre.* Car comme Montagne a fort bien remarqué, c'estoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisieme état entre ces deux-là, qui est que l'ame demeurant après le corps, se trouvant dans un estat de tourment & de misere, ce qui donne un juste sujet d'apprehender la mort, de peur de tomber dans cet estat.

L'autre defect, qui empesche que les Dilemmes ne concluent, est, quand les conclusions particulieres de chaque partie ne sont pas necessaires. Ainsi il n'est pas necessaire qu'une belle femme cause de la jalousie, puis qu'elle peut estre si sage & si vertueuse ; qu'on n'aura aucun sujet de se defier de sa fidelite,

Il n'est point necessaire aussi, qu'estant laide elle déplaise à son mary : puis-qu'elle peut avoir d'autres qualitez si avantageuses d'esprit & de vertu, qu'elle ne laissera pas de luy plaire.

La 3. observation est, que celui qui se sert d'un Dilemme doit prendre garde qu'on ne le puisse retourner contre luy-mesme. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le Philosophe qui ne vouloit.

vouloit pas qu'on se mélast des affaires publiques ;
le Dilemme dont il se servoit pour le prouver.
Car on luy dit :

*Si on s'y gouverne selon les regles corrompues
des hommes , on contentera les hommes.*

*Si on garde la vraye justice , on contentera les
Dieux.*

Donc , on s'en doit mêler.

Neanmoins ce retour n'estoit pas raisonnable.
Car il n'est pas avantageux de contenter les hom-
mes en offensant Dieu.

CHAPITRE XVII.

*Des Lieux , ou de la methode de trouver des argu-
mens. Combien cette methode est de peu
d'usage.*

CE que les Rethoriciens & les Logiciens ap-
pellent Lieux , *loci argumentorum*, sont cer-
tains chefs generaux , auxquels on peut rapporter
toutes les preuves dont on se sert dans les diver-
ses matieres que l'on traite : & la partie de la Lo-
gique qu'ils appellent *invention* , n'est autre chose
que ce qu'ils enseignent de ces lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote
& aux Philosophes de l'Ecole , parce qu'ils trait-
tent des Lieux après avoir donné les regles des ar-
gumens , & il pretend contre eux , qu'il faut expli-
quer les Lieux , & ce qui regarde l'invention a-
vant que de traiter de ces regles.

La raison de Ramus est , que l'on doit avoir
trouvé la matiere avant que de songer à la dispo-
ser. Or l'explication des Lieux enseigne à trouver
cette matiere, au lieu que les regles des argumens
n'en peuvent apprendre que la disposition.

Mais

Mais certe raison est tres-foible, parce qu'encores qu'il soit necessaire que la matiere soit trouvée pour la disposer, il n'est pas necessaire neanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir appris à la disposer. Car pour apprendre à disposer la matiere, il suffit d'avoir certaine matieres generales pour servir d'exemples; or l'esprit & le sens commun en fournit toujours assez sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art ny d'aucune methode. Il est donc vray qu'il faut avoir une matiere pour y appliquer les regles des argumens; mais il est faux qu'il soit necessaire de trouver cette matiere par la methode des Lieux.

On pourroit dire au contraire, que comme on pretend enseigner dans les Lieux l'art de tirer des argumens & des syllogismes, il est necessaire de sçavoir auparavant ce que c'est qu'argument & syllogisme. Mais on pourroit peut-estre aussi répondre que la nature seule nous fournit une connoissance generale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des Lieux.

Il est donc assez inutile de se mettre en peine en quel ordre on doit traiter des Lieux, puisque c'est une chose à peu près indifferente. Mais il seroit peut-estre plus utile d'examiner, s'il ne seroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On sçait que les anciens ont fait un grand mystere de cette methode, & que Ciceron la prefere mesme à toute la Dialectique, telle qu'elle estoit enseignée par les Stoïciens, parce qu'ils ne parloient point des Lieux. Laissons, dit-il toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des argumens, & qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en juger,

& à ces termes generaux qu'on appelle Lieux; mais ce n'est point par cette methode qu'on les trouve. La nature, la consideration attentive du sujet, la connoissance de diverses veritez les fait produire; & en suite l'art les rapporte à certains genres. De sorte que l'on peut dire veritablement des Lieux ce que saint Augustin dit en general des preceptes de la Rhetorique. On trouve, dit-il, que les regles de l'Eloquence sont observées dans les discours des personnes éloquentes, quoy-qu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sçachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles, parce qu'ils sont éloquens; mais ils ne s'en servent pas pour être éloquens. *Implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce mesme Pere le remarque en un autre endroit; & en marchant on fait certains mouvemens reglez du corps. Mais il ne serviroit de rien pour apprendre à marcher, de dire par exemple, qu'il faut envoyer des esprits en certains nerfs; remuer certains muscles; faire certains mouvemens dans les jointures; mettre un pied devant l'autre, & se reposer sur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en observant ce que la nature nous fait faire; mais on ne fait jamais ces actions par le secours de ces regles. Ainsi l'on traite tous les Lieux dans les discours les plus ordinaires, & l'on ne sçauroit rien dire qui ne s'y rapporte; mais ce n'est point en y faisant une reflexion expresse que l'on produit ces pensées: cette reflexion ne pouvant servir qu'à ralentir la chaleur de l'esprit, & à l'empescher de trouver les raisons vives & naturelles qui sont les vrais ornemens de toute sorte de discours.

Virgile dans le 9. livre de l'Eneïde après avoir représenté Euriale surpris & environné de ses ennemis, qui estoient prests de vanger sur luy la mort de leurs compagnons que Nifus amy d'Euriale avoit tuez; met ces paroles pleines de mouvement & de passion dans la bouche de Nifus,
Me me adsum, qui feci, in me convertite fer-
rum.

*O Rutuli! mea fraus omnis; nihil iste nec ausus,
 Nec potuit. Cælum hoc, & sidera conscia testor.
 Tantum infelicem nimium dilexit amicum.*

C'est un argument, dit Ramus, à *causa efficiente* mais on pourroit bien jurer avec assurance que jamais Virgile ne songea lors qu'il fit ces vers au *Lieu* de la cause efficiente. Il ne les auroit jamais faits s'il s'estoit arresté à y chercher cette pensée: & il faut necessairement que pour produire des vers si nobles & si animez, il ait non seulement oublié ces regles, s'il les sçavoit, mais qu'il se soit en quelque sorte oublié luy-mesme pour prendre la passion qu'il representoit.

En verité, le peu d'usage que le monde a fait de cette methode des *Lieux* depuis tant de temps qu'elle est trouvée & qu'on l'enseigne dans les Ecoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage. Mais quand on se feroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par là à quelque chose qui soit veritablement utile & estimable. Car tout ce qu'on peut pretendre par cette methode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées generales, ordinaires, éloignées, comme les *Lullistes* en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il

qu'il n'y a rien qui gaste davantage le jugement.

Rien n'étouffe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes; rien ne rend un esprit plus sterile en pensées justes & solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoutume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulières, & naturelles, qui ne se découvrent que dans la consideration attentive de son sujet.

On devroit considerer que cette abondance qu'on recherche par le moyen de ces Lieux, est un tres-petit avantage. Ce n'est pas ce qui manque à la plupart du monde. On peche beaucoup plus par excès que par défaut; & les discours que l'on fait ne sont que trop remplis de matiere. Ainsi pour former les hommes dans une éloquence judicieuse & solide, il seroit bien plus utile de leur apprendre à se taire qu'à parler, c'est à dire, à supprimer & à retrancher les pensées basses, communes & fausses, qu'à produire comme ils font, un amas confus de raisonnemens bons & mauvais, dont on remplit les livres & les discours.

Et comme l'usage des Lieux ne peut guères servir qu'à trouver de ces sortes de pensées, on peut dire que s'il est bon de sçavoir ce qu'on en dit, parce que tant de personnes celebres en ont parlé, qu'ils ont formé une espece de necessité de ne pas ignorer une chose si commune; il est encore beaucoup plus important d'estre tres-persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour discourir de tout à perta de veüe, comme les Lullistes font par le moyen de leurs attributs generaux qui sont des especes de Lieux & que cette mauvaise facilité de parler de tout
& de

& de trouver raison par tout , dont quelques personnes font vanité , est un si mauvais caractere d'esprit qu'il est beaucoup au dessous de la bestie.

C'est pourquoy tout l'avantage qu'on peut tirer de ces Lieux , se reduit au plus à en avoir une teinture generale , qui sert peut-estre un peu ; sans qu'on y pense , à envisager la matiere que l'on traite , par plus de faces & de parties.

C H A P I T R E XVIII.

Division des Lieux en Lieux de Grammaire , de Logique , & de Metaphysique.

Ceux qui ont traité des Lieux les ont divisés en differente maniere. Celle qui a esté suivie par Ciceron dans ses livres de l'invention , & dans le 2.^e livre de l'Orateur , & par Quintilien au 5. livre de ses Institutions , est moins methodique ; mais elle est aussi plus propre pour l'usage des discours du Barreau ; auquel ils la rapportent particulièrement , celle de Ramus est trop embarrassée de subdivisions.

En voicy une qui paroist assez commode d'un Philosophe Allemand fort judicieux & fort solide nommé Clauberge , dont la Logique m'est tombée entre les mains , lors qu'on avoit déjà commencé à imprimer celle cy.

Les Lieux sont tirez , ou de la Grammaire , ou de la Logique , ou de la Metaphysique.

Lieux de Grammaire.

Les Lieux de Grammaire , sont l'éthymologie , & les mots dérivez de mesme racine , qui s'appellent en *Latin conjugata* , & en Grec *πρόσθητα*.

On argumente par l'éthymologie quand on dit , par exemple , que plusieurs personnes du
mon-

monde ne se divertissent jamais, à proprement parler, parce que se divertir, c'est se des-appliquer des occupations serieuses, & qu'ils ne s'occupent jamais serieusement.

Les mots derivez de mesme racine servent aussi à faire trouver des pensées.

Homo sum, humani nil à me alienum puto.

Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quid tam dignum misericordia quam miser ? quid tam indignum misericordia quam superbus miser ? qu'y a-t'il de plus digne de misericorde qu'un miserable ? & qu'y a-t'il de plus indigne de misericorde qu'un miserable qui est orgueilleux ?

Lieux de Logique.

Les Lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece difference propre, accident, la définition, la division ; & comme tous ces points ont esté expliquez auparavant, il n'est pas necessaire d'en traiter icy d'avantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces Lieux certaines maximes communes, qu'il est bon de sçavoir, non parce qu'elles soient fort utiles ; mais parce qu'elles sont communes. On en a déjà rapporté quelques-unes sous d'autres termes ; mais il est bon de les sçavoir sous les termes ordinaires.

1. Ce qui s'affirme ou nie du genre, s'affirme ou nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes convient aux grands. Mais ils ne peuvent pas pretendre aux avantages qui sont audessus des hommes.*

2. En détruisant le genre on détruit aussi l'espece. *Celuy qui ne juge point du tout ne juge point mal ; celuy qui ne parle point du tout, ne parle jamais indiscretement.*

3. En

3. En détruisant toutes les especes on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont ny corps ny esprit : Donc, ce ne sont point des substances.*

4. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la difference totale, on en peut affirmer ou nier l'espece. *L'étendue ne convient pas à la pensée; donc elle n'est pas matiere.*

5. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la propriété, on en peut affirmer ou nier l'espece. *Estant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ny une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6. On affirme, ou on nie le définy, de ce dont on affirme ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parce qu'il y en a peu qui ayent une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui luy appartient.*

Lieux de Metaphysique.

Les lieux de Metaphysique sont certains termes generaux convenant à tous les Estres, auxquels on rapporte plusieurs argumens comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposez. Ce qu'il y a de plus utile est d'en sçavoir quelques divisions generales, & principalement des causes.

Les définitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en general, en disant qu'une cause est ce qui produit un effet, ou ce par quoy une chose est, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi-bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne définit point; l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en 4. especes qui sont la cause finale, efficiente, materielle, & formelle,

le, est si celebre qu'il est necessaire de la sçavoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle une chose est.

Il y a des fins principales, qui sont celles que l'on regarde principalement, & des fins accessoires qu'on ne considere que par surcroist.

Ce que l'on pretend faire ou obtenir est appelé *finis cuius gratia*. Ainsi la santé est la fin de la medecine, parce qu'elle pretend la procurer.

Celuy pour qui l'on travaille est appelée *finis cui*, l'homme est la fin de la medecine en cette maniere, parce que c'est à luy qu'elle a dessein d'apporter la guerison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des argumens de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait, lors qu'il n'est pas propre à persuader; ou pour faire voir qu'il est vray-semblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle est conforme à la fin qu'il a accoustumé de se proposer; d'où vient cette parole celebre d'un juge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choses, *cui bono*, c'est à dire, quel interest un homme auroit eu à faire une chose, parce que les hommes agissent ordinairement selon leur interest; ou pour montrer au contraire qu'on ne doit pas soupçonner un homme d'une action, parce qu'elle auroit esté contraire à sa fin.

Il y a encore plusieurs autres manieres de raisonner par la fin; que le bon sens decouvrira mieux que tous les preceptes: ce qui soit dit aussi pour les autres Lieux.

LA CAUSE EFFICIENTE est celle qui produit une autre chose. On en tire des argumens en montrant qu'un effet n'est pas, parce

parce qu'il n'a pas eu de cause suffisante; ou qu'il est ou sera, en faisant voir que toutes les causes sont. Si ces causes sont nécessaires, l'argument est nécessaire; si elles sont libres & contingentes, il n'est que probable.

Il y a diverses especes de cause efficiente, dont il est utile de sçavoir les noms.

I. Dieu creant Adam, estoit sa cause *totale*, parce que rien ne concouroit avec luy; mais le pere & la mere ne sont chacun que causes *partielles* de leur enfant; parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

Le Soleil est une cause *propre* de la lumiere: mais il n'est cause qu'*accidentelle* de la mort d'un homme que sa chaleur aura fait mourir, parce qu'il estoit mal disposé.

II. Le pere est cause *prochaine* de son fils.

III. L'ayeul n'en est que cause *éloignée*.

IV. La mere est une cause *productive*,

La nourrice n'est qu'une cause *conservante*.

Le pere est une cause *univoque* à l'égard de ses enfans, parce qu'ils luy sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause *équivoque* à l'égard des créatures, parce qu'elles ne sont pas de la nature de Dieu,

Un ouvrier est la cause *principale* de son ouvrage, ses instrumens n'en sont que la cause *instrumentale*.

L'air qui entre dans les orgues est une cause *universelle* de l'harmonie des orgues.

II. La disposition particuliere de chaque tuyau & celuy qui en joue en sont les causes *particulières*, qui déterminent l'universelle.

Le Soleil est une cause *naturelle*.

L'homme. une cause *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu

Le feu qui brûle du bois, est une cause *nécessaire*.

Un homme qui marche, est une cause *libre*.

Le Soleil éclairant une chambre, est la cause *propre* de sa clarté, l'ouverture de la fenestre n'est qu'une cause ou condition, sans laquelle l'effet ne se feroit pas, *conditio sine qua non*.

Le feu brûlant une maison, est la cause *physique* de l'embrasement, l'homme qui y a mis le feu en est la cause *morale*.

On rapporte encore à la cause efficiente, la cause *exemplaire*, qui est le modèle que l'on se propose en faisant un ouvrage; comme le dessein d'un bâtiment, par lequel un Architecte se conduit: ou généralement ce qui est cause de l'être objectif de nostre idée, ou de quelqu'autre image que ce soit, comme le Roy Louis XIV. est la cause exemplaire de son portrait.

LA CAUSE MATERIELLE est ce dont les choses sont formées, comme l'or est la matière d'un vase d'or; Ce qui convient ou ne convient pas à la matière, convient ou ne convient pas aux choses qui en sont composées.

LA FORME est ce qui rend une chose telle, &c la distingue des autres, soit que ce soit un être réellement distingué de la matière, selon l'opinion de l'Ecole, soit que ce soit seulement l'arrangement des parties. C'est par la connoissance de cette forme, qu'on en doit expliquer les propriétés.

Il y a autant de differens effets que de causes, ces mots estans reciproques. La maniere ordinaire d'en tirer des argumens, est de montrer que si l'effet est, la cause est, rien ne pouvant être sans cause. On prouve aussi qu'une cause est bonne ou mauvaise, quand les effets en sont

bons ou mauvais. Ce qui n'est pas toujours vray dans les causes par accident.

On a parlé insuffisamment du tout & des parties dans le Chapitre de la Division, & ainsi il n'est pas necessaire d'en rien ajoûter icy.

On fait de quatre sortes de termes opposez :

Les relatifs; comme Pere, fils, Maistre, serviteur.

Les contraires; comme froid, chaud, sain & malade.

Les privatifs; comme la vie, la mort : la veuë, l'aveuglement : l'ouïe, la surdité : la science, l'ignorance.

Les contradictoires qui consistent dans un terme, & dans la simple negation de ce terme, voir, ne voir pas. La difference qu'il y a entre ces deux dernieres sortes d'opposez, est que les termes privatifs enferment la negation d'une forme dans un sujet qui en est capable; au lieu que les negatifs ne marquent point cette capacité. C'est pourquoy on ne dit point qu'une pierre est aveugle, ou morte, parce qu'elle n'est pas capable, ny de la veuë, ny de la vie.

Comme ces termes sont opposez, on se sert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ôtant l'un, on établit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaisons. Car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales on prouve négativement que si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas à plus forte raison:

raison : ou affirmativement , que si ce qui est moins probable est ; ce qui est plus probable est aussi. On se sert d'ordinaire des différences ou des dissimilitudes , pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des similitudes : comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arrest en montrant qu'il est donné sur un autre cas.

Voilà grossièrement une partie de ce que l'on dit des Lieux. Il y a des choses qu'il est plus utile de ne sçavoir qu'en cette maniere. Ceux qui en désireront davantage , le peuvent voir dans les Auteurs qui en ont traité avec plus de soin. On ne sçauroit néanmoins conseiller à personne de Paller chercher dans les Topiques d'Aristote. parce que ce sont des livres étrangement confus. Mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier livre de sa Rhétorique , où il enseigne diverses manieres de faire voir qu'une chose est utile , agreable , plus grande , plus petite. Il est vray néanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connoissance bien solide.

CHAPITRE. XVIII.

Des diverses manieres de mal raisonner , que l'on appelle Sophismes.

QUoy-que sçachant les regles des bons raisonnemens , il ne soit pas difficile de reconnoître ceux qui sont mauvais , néanmoins comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter , il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnemens , que l'on appelle

sophismes ou paralogismes : parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les reduiray qu'à 7. ou 8. y en ayant quelques-uns de si grossiers qu'ils ne meritent pas d'être remarquez. I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce Sophisme est appelé par Aristote. *ignoratio elenchis*, c'est à dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foy fait qu'on attribue à son adversaire, ce qui est éloigné de son sentiment pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on luy impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoy qu'ils les des-avone & qu'il les nie. Tout cela se peut rapporter à cette première espece de Sophisme, qu'un homme de bien & sincere doit éviter sur toutes choses.

Il eust esté à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eust eu autant de soin de l'éviter. Car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincèrement. Il refute Parmenides & Melissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par là, le principe dont elles sont composées, au lieu qu'ils entendoient le seul & unique principe, dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, & il les traite sur cela de rustiques & de grossiers. Mais qui ne voit que ce

qu'il

qu'il nous represente comme un grand-mystere qui eust esté ignoré jusques à luy, ne peut jamais avoir esté ignoré de personne, puis qu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table, ait la privation de la forme de table, c'est à dire, ne soit pas table avant qu'on en fasse une table. Il est vray, que ces anciens ne s'estoient pas avisez de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, étant assez visible qu'on n'en connoist pas mieux comment se fait une horloge, pour sçavoir que la matiere dont on la fait a deu n'estre pas horloge avant qu'on en fit une horloge. C'est donc une injustice à Aristote de reprocher à ces anciens Philosophes d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer, & de les accuser de ne s'estre pas servis pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien, & c'est une illusion & un sophisme, que d'avoir produit au monde ce principe de la privation, comme un rare secret, puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tasche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connue, qu'une chose n'est pas avant que d'estre faite. Mais on veut sçavoir de quels principes elle est composée, & quelle cause l'a produite.

Aussi n'y eut-il jamais de Statuaire, par exemple, qui pour apprendre à quelqu'un la maniere de faire une statue, luy ait donné pour premiere instruction cette leçon, par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature; Mon amy, la premiere chose que vous devez sçavoir, est, que pour faire une statue il faut choisir un marbre qui ne soit pas encore cette statue que vous voulez faire

Supposer pour vray ce qui est en question.

C'est ce qu'Aristote appelle *petition de principe*, ce qu'on voit assez être entièrement contraire à la vraye raison : puisque dans tout raisonnement ce qui sert de preuve doit estre plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Gallilée l'accuse & avec justice d'estre tombé luy-mesme dans ce défaut, lors qu'il veut prouver par cet argument, que la terre est au centre du monde.

La nature des choses pezzantes est de tendre au centre du monde, & des choses legeres de s'en éloigner.

Or l'experience nous fait voir, que les choses pezzantes tendent au centre de la terre, & que les choses legeres s'en éloignent.

Donc, le centre de la terre est le mesme que le centre du monde.

Il est clair, qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste petition de principe. Car nous voyons bien que les choses pezzantes tendent au centre de la terre ; mais d'où Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le mesme que le centre du monde. Ce qui est la conclusion mesme qu'il veut prouver par cet argument.

Ce sont aussi de pures petitions de principe la plupart des argumens dont on se sert pour prouver un certain genre bizarre de substances qu'on appelle dans l'Ecolé, *des formes substantielles*, lesquelles on pretend estre corporelles, quoiqu'elles ne soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes substantielles, disent-ils, il n'y auroit point de generation : Or il y a generation dans le monde :

Donc

Donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de generation, pour voir que cet argument n'est qu'une pure petition de principe. Car si l'on entend par le mot generation, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des generations en ce sens ; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux tous, & ces nouveaux estres naturels. Mais si l'on entend par le mot de generation, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fust pas auparavant, sçavoir de cette forme substantielle, on supposera justement ce qui est en question : étant visible que celui qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles. Et tant s'en faut, qu'il puisse estre porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il en doit tirer une conclusion toute contraire en cette sorte : S'il y avoit des formes substantielles, la nature pourroit produire des substances qui ne seroient pas auparavant : Or la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce seroit une espece de creation ; & partant il n'y a point de formes substantielles.

En voicy une autre de mesme nature ; S'il n'y avoit point de formes substantielles, disent-ils encore, les estres naturels ne seroient pas des tous, qu'ils appellent, *per se*, *totum per se* ; mais des estres par accident : Or ils sont des tous *per se* : Donc, il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cer

argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se*. Car s'ils entendent, comme ils font, un estre composé de matiere & de forme, il est clair que c'est une petition de principe, puisque c'est comme s'ils disoient : S'il n'y avoit point de formes substantielles, les estres naturels ne seroient pas composez de matiere & de formes substantielles : Or ils font composez de matiere & de formes substantielles : Donc, il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arresté un peu en passant, à faire voir la foiblesse des argumens, sur lesquels on établit dans l'Ecole ces sortes de substances qui ne se découvrent ny par les sens, ny par l'esprit, & dont on ne sçait autre chose, sinon que l'on les appelle des formes substantielles, parce que quoyque ceux qui les soutiennent le fassent à tres-bon dessein, néanmoins les fondemens dont ils se servent, & les idées qu'ils donnent de ces formes, obscurcissent & troublent des preuves tres-solides & tres-convainquantes de l'immortalité de l'ame, qui sont prises de la distinction des corps & des esprits, & de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance qui n'est pas matiere, perisse par les changemens qui arrivent dans la matiere. Car par le moyen de ces formes substantielles on fournit sans y penser aux libertins des exemples de substances qui perissent, qui ne sont pas proprement matiere, & à qui on attribue dans les animaux une infinité de pensées, c'est à dire, d'actions purement spirituelles. Et c'est pourquoy il est utile pour la religion, & pour la conviction des impies & des libertins, de leur
oster

oster cette réponse , en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances perissables qu'on appelle des formes substantielles.

On peut rapporter encore à cette sorte de Sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question ; mais que l'on sçait n'estre pas moins contesté par celui contre lequel on dispute. Ce sont , par exemple , deux dogmes également constans parmy les Catholiques : L'un , que tous les points de la Foy ne se peuvent pas prouver par l'Ecriture seule : L'autre , que c'est un point de la Foy , que les enfans sont capables du Baptisme. Ce seroit donc mal raisonner à un Anabaptiste , de prouver contre les Catholiques , qu'ils ont tort de croire que les enfans soient capables du Baptisme , parce que nous n'en voyons rien dans l'Ecriture ; puis-que cette preuve supposeroit que l'on ne devoit croire de foy , que ce qui est dans l'Ecriture , ce qui est nié par les Catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce Sophisme tous les raisonnemens où l'on prouve une chose inconnue , par une qui est autant , ou plus inconnue , ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine.

III.

Prendre pour cause , ce qui n'est point cause.

Ce Sophisme s'appelle *non causa pro causa*.

Il est tres-ordinaire parmy les hommes , & on y tombe en plusieurs manieres. L'une est par la simple ignorance des veritables causes des choses. C'est ainsi que les Philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide qu'on a prouvé demonstrativement en ce temps & par des experiences tres ingenieuses n'avoir pour cause

que la pezanteur de l'air , comme on le peut voir dans l'excellent Traité de M. Pascal, qui vient de paroître. Les mesmes Philosophes enseignent ordinairement que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée , parce que l'eau se resserre , & ainsi laisse du vuide que la nature ne peut souffrir. Et néanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent, que parce qu'au contraire l'eau étant gelée, occupe plus de place qu'avant que d'estre gelée, ce qui fait aussi que la glace nage sur l'eau.

On peut rapporter au mesme Sophisme, quand on se sert de causes éloignées, & qui ne prouvent rien, pour prouver des choses ou assez claires d'elles-mêmes, ou fausses, ou au moins douteuses. Comme quand Aristote veut prouver que le monde est parfait par cette raison. *Le monde est parfait, parce qu'il contient des corps : Le corps est parfait, parce qu'il a trois dimensions: Les trois dimensions sont parfaites, parce que trois sont tout* (quia tria sunt omnia) *& trois sont tout, parce qu'on ne se sert pas du mot de tout, quand il n'y a qu'une chose ou deux, mais seulement quand il y en a trois.* On prouvera par cette raison, que le moindre atome est aussi parfait que le monde, puis qu'il a trois dimensions aussi bien que le monde. Mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit parfait, qu'au contraire tout corps étant que corps est essentiellement imparfait, & que la perfection du monde consiste principalement en ce qu'il enferme des creatures qui ne sont pas corps.

Le mesme Philosophe prouve qu'il y a trois mouvemens simples, parce qu'il y a trois dimensions. Il est difficile de voir la consequence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le Ciel est inalterable & in-

incorruptible, parce qu'il se meut circulairement , & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire. Mais 1. on ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou l'altération du corps. 2. On voit encore moins pourquoy le mouvement circulaire d'Orient en Occident , n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'Occident en Orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce Sophisme, est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnoître nostre ignorance. Car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires, des choses dont on nous demande raison , que d'avouer que nous n'en sçavons pas la cause , & la maniere dont nous nous échappons de cette confession de nostre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnüe , nous nous imaginons l'avoir découverte , lors que nous avons joint à cet effet un mot general de *vertu* ou de *faculté*, qui ne forme dans nostre esprit aucune autre idée , sinon que cet effet a quelque cause, ce que nous sçavons bien avant que d'avoir trouvé ce mot : Il n'y a personne, par exemple , qui ne sçache que ses arteres battent ; que le fer estant proche de l'aiman s'y va joindre ; que le sené purge , & que le pavot endort. Ceux qui ne font point profession de science , & à qui l'ignorance n'est pas honteuse , avoient franchement qu'ils connoissent ces effets ; mais qu'ils n'en sçavent pas la cause , au lieu que les sçavans qui rougiroient d'en dire autant , s'en tirent d'un autre maniere , & pretendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets , qui est , qu'il y a dans les arte-

res une vertu pulsifique ; dans l'aiman une vertu magnetique ; dans le sené une vertu purgative, & dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément resolu, & il n'y a point de Chinois qui n'eust pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on estoit des horloges en ce pais-là, lors qu'on leur en apporta d'Europe. Car il n'auroit eu qu'à dire, qu'il connoissoit parfaitement la raison de ce que les autres trouvoient si merveilleux, & que ce n'estoit autre chose sinon qu'il y avoit dans cette machine une vertu *indicatrice* qui marquoit les heures sur le quadran, & une vertu *sonorifique* qui les faisoit sonner : Il se seroit rendu aussi sçavant par là dans la connoissance des horloges, que le sont ces Philosophes dans la connoissance du battement des arteres, & des proprietéz de l'aiman, du sené & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes sçavans à peu de frais : comme de Sympathie, d'Antipathie, de qualitez occultes. Mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux, s'ils se contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté*, une notion generale de cause quelle qu'elle soit, interieure ou exterieure, dispositive ou active. Car il est certain qu'il y a dans l'aiman quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre ; & il a esté permis aux hommes d'appeller cette disposition, en quoy que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnetique*. De sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en estre plus sçavans pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aiman attire le fer, laquelle

ny

ny eux ny personne n'a jamais conceüe.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les veritables causes de la nature , de pures chimeres , comme font les Astrologues, qui rapportent tout aux influences des Astres, & qui ont mesme trouvé par là , qu'il falloit qu'il y eut un Ciel immobile au dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement, parcé que la terre portant diverses choses, en divers païs (*Non omnis fert omnia tellus. India mittit ebur ; molles sua thura Sabæi.*) On n'en pouvoit rapporter la cause qu'aux influences d'un Ciel, qui estant immobile eust toujours les mesmes aspects sur les mêmes endroits de la Terre.

Aussi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raisons Physiques l'immobilité de la terre, fait l'une de ses principales demonstrations de cette raison mystérieuse , que si la terre tournoit au tour du Soleil , les influences des Astres iroient de travers , ce qui causeroit un grand desordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples , quand on voit paroître quelque Comete , ou qu'il arrive quelque grande Éclipse , comme celle de l'an 1654. qui devoit bouleverser le monde , & principalement la ville de Rome, ainsi qu'il estoit expressément marqué dans la Chronologie de Helvicus, *Romæ fatalis*, quoy-qu'il n'y ait aucune raison, ny que les Cometes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considerable sur la terre, ny que des causes generales , comme celles-là , agissent plûtoist en un endroit qu'en un autre , & menacent plûtoist un Roy ou un Prince qu'un artisan ; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres,

res, de mortalitez, des pestes, & la mort de quelque Prince après des Cometes ou des Eclipses, il en arrive aussi sans Cometes & sans Eclipses. Et d'ailleurs ces effets sont si generaux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde. De sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comete menace quelque Grand de la mort, ne se hazardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimeriques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, & mesme de leurs actions particulieres & des evenemens de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille predictions il arrive par hazard que quelques-unes sont vraies. Mais si on veut juger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche, doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la Planete de Saturne en quelque aspect qu'elle le regarde, & avec quelqu'autre qu'elle soit jointe.

Enfin, il y en a qui apportent des causes chimeriques, d'effets chimeriques, comme ceux qui supposant que la nature abhorre le vuide, & qu'elle fait des efforts pour l'éviter, (ce qui est un effet imaginaire : car la nature n'a horreur de rien, & tous les effets qu'on attribue à cette horreur dépendent de la seule peizanteur de l'air) ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur imaginaire, qui sont encore plus imaginaires. La Nature abhorre le vuide, dit l'un d'entr'eux, parce qu'elle a besoin de la continuité des corps pour faire passer les influences, & pour la propagation des qualitez. C'est une étrange sorte de science que celle là, qui prouve ce qui n'est point par ce qui n'est point.

C'est

C'est pourquoy quand il s'agit de rechercher les causes des effets extraordinaires que l'on propose, il faut d'abord examiner avec soin, si ces effets sont veritables, car souvent on se fatigue inutilement à chercher des raisons de choses qui ne sont point; & il y en a une infinité qu'il faut résoudre en la mesme maniere que Plutarque résout cette question qu'il se propose. Pourquoy les poulains qui ont esté courus par les loups sont plus vistes que les autres, car après avoir dit, que c'est peut-estre, parce que ceux qui estoient plus lents, ont esté pris par les loups, & qu'ainsi ceux qui sont échappés estoient les plus vistes, ou bien que la peur leur ayant donné une vitesse extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude; il rapporte enfin une autre solution, qui est apparemment veritable; C'est, dit-il, que peut-estre cela n'est pas vray. C'est ainsi qu'il faut résoudre un grand nombre d'effets qu'on attribue à la Lune, comme, que les os sont pleins de moëlle lors qu'elle est pleine, & vuides lors qu'elle est en decours; qu'il en est de mesme des écrevisses; car il n'y a qu'à dire, que tout cela est faux, comme des personnes fort exactes m'ont assuré. J'avoir éprouvé, les os & les écrevisses se trouvant indifferemment tantost pleines & tantost vuides dans tous les temps de la Lune. Il y a bien de l'apparence, qu'il en est de mesme de quantité d'observations que l'on fait pour la coupe des bois, pour cueillir ou semer les graines, pour enter les arbres, pour prendre des medecines, & le monde se délivrera peu à peu de toutes ces servitudes, qui n'ont point d'autre fondement que des suppositions dont personne n'a jamais éprouvé serieusement la verité. C'est pourquoy il y a de l'injustice dans ceux qui prétendent, que

pour-

pourveu qu'ils alleguent une experience , ou un fait tiré de quelque auteur ancien, on est obligé de le recevoir sans examen.

C'est encore à cette sorte de Sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain ; *post hoc, ergo propter hoc* ; Cela est arrivé ensuite de telle chose ; il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par là, que l'on a conclu que c'estoit une Etoile nommée Canicule, qui estoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours qu'on appelle Caniculaires ; ce qui a fait dire à Virgile , en parlant de cette Etoile , que l'on appelle en latin *Scirius*.

Aut Scirius ardor :

*Ille sitim morbosque ferens mortalibus agris
Nascitur , & lævo contristat lumine cælum.*

Cependant comme M. Gassendy a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vray-semblable que cette imagination ; car cette Etoile étant de l'autre costé de la ligne , ses effets devroient estre plus fort sur les lieux où elle est plus perpendiculaire ; & néanmoins les jours que nous appellons Caniculaires icy sont le temps de l'hyver de ce costé-là. De sorte, qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pais-là, que la Canicule leur apporte le froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause chaud,

IV.

Dénombrement imparfait.

Il n'y a guères de défaut de raisonnemens, où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombremens imparfaits, & de ne considerer pas assez toutes les manieres dont une chose peut estre , ou peut arriver , ce qui leur fait conclure témérairement, ou qu'elle n'est pas, parce

parce qu'elle n'est pas d'une certaine maniere, quoy-qu'elle puisse estre d'une autre; ou qu'elle est de telle & telle façon, quoy-qu'elle puisse estre encore d'une autre maniere qu'ils n'ont pas considérée.

On peut trouver des exemples de ces raisonnemens défectueux dans les preuves sur lesquelles M. Gassendi établit le principe de sa Philosophie, qui est le vuide répandu entre les parties de la matiere, qu'il appelle *vacuum disseminatum*. Et je les rapporteray d'autant plus volontiers, que M. Gassendi ayant esté un homme celebre, qui avoit plusieurs connoissances tres-curieuses, les fautes mesmes qu'il pourroit avoir mêlées dans ce grand nombre d'ouvrages qu'on a publiez après sa mort, ne sont pas méprisables, & meritent d'estre sçeuës, au lieu qu'il est fort inutile, de se charger la memoire de celles qui se trouvent dans les Auteurs qui n'ont point de reputation.

Le premier argument que M. Gassendi emploie pour prouver ce vuide répandu, & qu'il pretend faire passer en un endroit, pour une demonstration aussi claire que celles des Mathematiques, est celuy-cy.

S'il n'y avoit point de vuide, & que tout fust remply de corps, le mouvement seroit impossible, & le monde ne seroit qu'une grande masse de matiere roide, inflexible, & immobile : Car le monde estant tout remply, aucun corps ne se peut remuer, qu'il ne prenne la place d'un autre: ainsi si le corps A se remue, il faut qu'il déplace un autre corps au moins égal à soy, sçavoir B, & B pour se remuer en doit aussi déplacer un autre. Or cela ne peut arriver qu'en deux manieres, l'une que ce déplacement des corps aille à l'infiny, ce qui est
ridi-

ridicule & impossible ; l'autre qu'il se fasse circulairement , & que le dernier corps déplacé occupe la place d'A.

Il n'y a point encore jusques icy de dénombrement imparfait ; & il est vray de plus, qu'il est ridicule de s'imaginer qu'en remuant un corps , on en remuë jusques à l'infiny , qui se déplacent l'un l'autre: l'on pretend seulement que le mouvement se fait en cercle, & que le dernier corps remuë occupe la place du premier, qui est A, & qu'ainsi tout se trouve remply ; C'est aussi ce que Monsieur Gassendi entreprend de refuter par cet argument; le premier corps remuë qui est A ne se peut mouvoir, si le dernier qui est X ne se peut remuer. Or X ne se peut remuer , puisque pour se remuer , il faudroit qu'il prist la place de l'A , laquelle n'est pas encore vuide: & partant X ne se pouvant remuer, A ne le peut aussi : donc tout demeure immobile. Tout ce raisonnement n'est fondé que sur cette supposition , que le corps X qui est immédiatement devant A, ne se puisse remuer, qu'en un seul cas qui est que la place d'A soit déjà vuide lors qu'il commence à se remuer : en sorte qu'avant l'instant où il l'occupe , il y en ait un autre où l'on puisse dire qu'elle est vuide. Mais cette supposition est fausse & imparfaite ; parce qu'il y a encore un cas, dans lequel il est tres-possible, que X se remuë, qui est, qu'au mesme instant qu'il occupe la place d'A, A quitte cette place, & dans ce cas, il n'y a nul inconvenient, que A pousse B, & B pousse C, jusques à X . & que X dans le mesme instant occupe la place d'A. Par ce moyen il y aura du mouvement, & il n'y aura point de vuide:

Or que ce cas soit possible , c'est à dire , qu'il puisse arriver qu'un corps occupe la place d'un autre

autre corps au même instant que ce corps la quitte, c'est une chose qu'on est obligé de reconnoître dans quelque hypothese que ce soit, pourveu seulement qu'on admette quelque matiere continuë; car par exemple, en distinguant dans un baston deux parties, qui se suivent immédiatement, il est clair, que lorsqu'on le remuë, au même instant que la premiere quitte une espace, cet espace est occupe par la seconde, & qu'il n'y en a point où l'on puisse dire, que cet espace est vuide de la premiere, & n'est pas remply de la seconde. Cela est encore plus clair dans un cercle de fer, qui tourne à l'entour de son centre; car alors chaque partie occupe au même instant l'espace qui a esté quittée par celle qui la precede, sans qu'il soit besoin de s'imaginer aucun vuide: Or si cela est possible dans un cercle de fer, pourquoy ne le fera-t'il pas dans un cercle qui sera en partie de bois, & en partie d'air, & pourquoy le corps A que l'on suppose de bois, poussant, & déplaçant le corps B que l'on suppose d'air, le corps B n'en pourrat'il pas déplacer un autre, & cet autre un autre jusques à X, qui entreira dans la place d'A, au même temps qu'il la quittera.

Il est donc clair que le défaut du raisonnement de M. Gassendy vient de ce qu'il a crû, qu'afin qu'un corps occupast la place d'un autre, il falloit que cette place fust vuide auparavant, & en un instant precedent; & qu'il n'a pas considéré, qu'il suffisoit qu'elle se voidast au même instant.

Les autres preuves qu'il rapporte sont tirée de diverses experiences, par lesquelles il fait voir avec raison, que l'air se comprime, & que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un espace qui en parroit déjà tout remply comme on voit
dans

dans les balons & les arquebuses à vent.

Sur ces experiences il forme ce raisonnement : si l'espace A estant déjà tout remply d'air , est capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compression, il faut que ce nouvel air qui y entre, ou soit mis par penetration dans l'espace déjà occupé par l'autre air , ce qui est impossible ; ou que cet air enfermé dans A , ne le remplisse pas entierement ; mais qu'il y eust entre les parties de l'air des espaces vuides , dans lesquels le nouvel air est reçu ; & cette seconde hypothese prouve, dit-il , ce que je pretends , qui est , qu'il y a des espaces vuides entre les parties de la matiere , capables d'estre remplis de nouveaux corps. Mais il est assez étrange que Monsieur Gassendy ne se soit pas apperçu , qu'il raisonneoit sur un dénombrement imparfait , & qu'outre l'hypothese de la penetration , qu'il a raison de juger naturellement impossible , & celles des vuides répandus entre les parties de la matiere ; qu'il veut établir, il y en a une troisième , dont il ne dit rien , & qui estant possible , fait que son argument ne conclut rien ; car l'on peut supposer , qu'entre les parties plus grossieres de l'air , il y a une matiere plus subtile & plus déliée , & qui pouvant sortir par les pores de tous les corps , fait que l'espace qui semble remply d'air , peut encore recevoir un autre air nouveau ; parce que cette matiere subtile estant chassée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force , leur fait place en sortant au travers des pores.

Et M. Gassendy estoit d'autant plus obligé de refuter cette hypothese , qu'il admet luy-mesme cette matiere subtile , qui penetre les corps , & passe par tous les pores , puis qu'il veut que le
froid

froid & le chaud, soient des corpuscules qui entrent dans nos pores, qu'il dit la mesme chose de la lumiere, & qu'il reconnoist mesme, que dans l'experience celebre que l'on fait avec du vif argent, qui demeure suspendu à la hauteur de deux pieds trois pouces & demy dans les tuyaux qui sont plus longs que cela, & laisse en haut un espace qui paroist vuide, & qui n'est certainement rempli d'aucune matiere sensible; il reconnoist, dis-je, qu'on ne peut pas prétendre avec raison, que cet espace soit absolument vuide, puisque la lumiere y passe, laquelle il prend pour un corps.

Ainsi en remplissant de matiere subtile ces espaces qu'il pretend estre vuides, il trouuera autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps, que s'ils estoient actuellement vuides.

V.

Juger d'une chose parce qu'il ne luy convient que par accident.

Ce Sophisme est appelé dans l'Ecole *fallacia accidentis*: Qui est lors que l'on tire une conclusion absolue, simple & sans restriction de ce qui n'est vray que par accident. C'est ce que font tant de gens qui declament contre l'antimoine, parce qu'estant mal appliqué il produit de mauvais effets. Et d'autres qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse; ou à la Medecine, les fautes de quelques Medecins ignorans.

C'est par là, que les Heretiques de ce temps ont fait croire à tant de peuples abusez; qu'on devoit rejeter comme des inventions de Satan, l'invocation des Saints, la veneration des Reliques, la priere pour les morts; parce qu'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmy ces
saintes

saintes pratiques autorisées par toute l'antiquité : comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses les rendoit mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement quand on prend les simples occasions pour les véritables causes. Comme qui accuseroit la Religion Chrestienne d'avoir esté la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer JESUS-CHRIST, au lieu que ce n'est pas à la Religion Chrestienne, ny à la constance des Martyrs qu'on doit attribuer ces meurtres; mais à la seule injustice & à la seule cruauté des Payens.

On voit aussi un exemple considérable de ce Sophisme dans le raisonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avoit que l'homme qui eust l'usage de la raison. *Les Dietux*, disoient-ils, *sont très-heureux : Nul ne peut estre heureux sans la vertu : Il n'y a point de vertu sans la raison ; & la raison ne se trouve nulle part ailleurs, qu'en ce qui a la forme humaine : Il faut donc avouer que les Dieux sont en forme humaine.* Mais ils estoient bien aveugles, de ne pas voir, que quoy que dans l'homme la substance qui pense & qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est pas néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense & raisonne, étant ridicule de s'imaginer que la raison & la pensée dépende de ce qu'il a un nez, une bouche, des jointes, deux bras, deux mains, deux pieds : Et ainsi c'estoit un Sophisme puerile à ces Philosophes, de conclure qu'il ne pouvoit y avoir de raison que dans la forme humaine,

humaine ; parce que dans l'homme elle se trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

VI.

Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

L'un des ces Sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, & l'autre, *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

JESUS-CHRIST dit dans l'Evangile en parlant de ses miracles, *Les aveugles voyent, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut estre vray qu'en prenant ces choses séparément & non conjointement, c'est-à-dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé. Car les aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds ; mais ceux qui avoient esté aveugles auparavant & ne l'estoient plus, voyoient ; & de même des sourds.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit dans l'Ecriture que Dieu justifie les impies. Car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies ; mais qu'il rend justes par sa grace, ceux qui auparavant estoient impies.

Il y a au contraire des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens divisé. Comme quand saint Paul dit : Que les médifans, les fornicateurs, les avarés n'entreront point dans le Royaume des Cieux. Car cela ne veut pas dire, que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvez ; mais, seulement que ceux qui y demeureront attachez, & qui ne les auront point quittez en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au Royaume du Ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans Sophisme de l'un de ces sens à l'autre ; & que ceux-
la

là, par exemple, raisonneroient mal, qui se promettoient le Ciel en demeurant dans leurs crimes, parce que J E S U S-C H R I S T est venu pour sauver les pecheurs, & qu'il dit dans l'Evangile, que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le Royaume de Dieu; puisqu'il n'est pas venu pour sauver les pecheurs demeurans pecheurs; mais pour faire qu'ils cessassent d'estre pecheurs.

V I I.

Passer de ce qui est vray à quelque égard, à ce qui est vray simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'Ecole à *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. En voicy des exemples. Les Epicuriens prouvoient encore que les Dieux devoient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit estre en Dieu. C'estoit fort mal raisonner. Car la forme humaine n'est point absolument une beauté; mais seulement au regard des corps. Et ainsi n'estant une perfection qu'à quelque égard & non simplement, il ne s'ensuit point qu'elle doive estre en Dieu; parce que toutes les perfections sont en Dieu; n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient necessairement en Dieu.

Nous voyons aussi dans Cicéron au 3. livre de la Nature des Dieux un argument ridicule de Corta contre l'existence de Dieu, qui se peut rapporter au même défaut. Comment, dit-il, pouvons-nous concevoir Dieu, ne luy pouvant attribuer aucune vertu? Car, dirons-nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & de maux, quel

quel besoin peut avoir Dieu de ce choix, n'estant capable d'aucun mal ? Disons-nous qu'il a de l'intelligence & de la raison ? Mais la raison & l'intelligence nous seruent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu : Or il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes; ny la temperance, parce qu'il n'a point de voluptez à moderer; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail; & qu'il n'est exposé à aucun peril. Comment donc pourroit estre Dieu, ce qui n'auroit ni intelligence ni vertu ?

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette maniere de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un Païsan, qui n'ayant jamais veu que des maisons couvertes de chaume, & ayant ouy dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en concluroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien mal-heureux, estant exposez à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta ou plutôt Cicéron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes: Donc, il ne peut y avoir de vertu en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut estre en Dieu. De sorte que ce luy est une preuve, que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne luy est caché, c'est à dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien parce qu'il possède tous les biens.

Abuser de l'ambiguité des mots, ce qui se peut faire en diverses manières.

On peut rapporter à cette espece de Sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes; soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement: ou parce qu'il est pris en un sens dans la premiere proposition, & en un autre sens dans la seconde; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le mesme sens, dans les premisses que dans la conclusion. Car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguité aux seuls mots qui sont grossièrement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais; mais nous comprenons par là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, sur tout, lorsque les hommes ne s'apperçoivent pas aisément de ce changement, parce que diverses choses estant signifiées par le mesme son, ils les prennent pour la mesme chose. Surquoi on peut voir ce qui a esté dit vers la fin de la premiere partie, où l'on a aussi parlé du remede qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les définissant si nettement qu'on n'y puisse estre trompé.

Ainsi je me contenteray d'apporter quelques exemples de cette ambiguité qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui se peut prendre, ou collectivement pour toutes ses parties ensemble; ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par là qu'on doit resoudre ce Sophisme des Stoiciens, qui concluoi-
ent que le monde estoit un animal doué de raison. *Parce que ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point. Or il n'y a rien,*
di-

disoient-ils , *qui soit meilleur que le monde ;*
 Donc , *le monde a l'usage de la raison.* La mineure
 de cet argument est fausse ; parce qu'ils attribuoient
 au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est
 d'estre tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur
 & de plus parfait. Mais en se bornant dans les
 creatures, quoy-que l'on puisse dire , qu'il n'y a
 rien de meilleur que le monde en le prenant collectivement
 pour l'universalité de tous les estres
 que Dieu a créés , tout ce qu'on en peut conclure
 au plus , est , que le monde a l'usage de la raison ,
 selon quelques-unes de ses parties , telles que sont
 les Anges & les hommes, & non pas que le tout ensemble
 soit un animal qui ait l'usage de la raison.

Ce seroit de mesme mal raisonner, que de dire:
 L'homme pense , Or l'homme est composé de
 corps & d'ame , Donc le corps & l'ame pensent.
 Car il suffit afin qu'on puisse attribuer la pensée à
 l'homme entier, qu'il pense selon une de ses parties;
 d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon
 l'autre.

IX.

*Tirer une conclusion generale d'une induction
 defectueuse.*

On appelle induction , lors que la recherche
 de plusieurs choses particulieres nous mene à la
 connoissance d'une verité generale. Ainsi lors
 qu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que
 l'eau en est salée , & sur beaucoup de rivières
 que l'eau en est douce , on conclut généralement
 que l'eau de la mer est salée , & celle des
 rivières douce. Les diverses épreuves qu'on a
 faites que l'or ne diminue point au feu , a fait
 juger que cela est vray de tout or. Et comme
 on n'a point trouvé de peuple qui ne parle , on
 croit pour tres-certain que tous les hommes

parlent , c'est-à-dire , se servent de sons pour signifier leurs pensées.

C'est même par là que toutes nos connoissances commencent , parce que les choses singulieres se presentent à nous avant les universelles , quoy qu'ensuite les universelles servent à connoître les singulieres.

Mais il est vray néanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquérir une science parfaite , comme on le fera voir en un autre endroit , la consideration des choses singulieres servant seulement d'occasion à nostre esprit de faire attention à ses idées naturelles , selon lesquelles il juge de la verité des choses en general. Car il est vray , par exemple , que je ne me serois peut-estre jamais avisé de considerer la nature d'un Triangle , si je n'avois vu un Triangle qui m'a donné occasion d'y penser. Mais ce n'est pas néanmoins l'examen particulier de tous les Triangles qui m'a fait conclure generalement & certainement de tous , que l'espace qu'ils comprennent est égal à celui du Rectangle de toute leur baze & de la moitié de leur hauteur : (car cet examen seroit impossible ,) mais la seule consideration de ce qui est renfermé dans l'idée de Triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoy-qu'il en soit reservant en un autre endroit de traiter de cette matiere , il suffit de dire icy que les inductions defectueuses , c'est-à-dire , qui ne sont pas entieres , sont souvent tomber en erreur : & je me contenteray d'en rapporter un exemple remarquable.

Tous les Philosophes avoient crû jusques à ce temps , comme une verité indubitale , qu'une seringue estant bien bouchée , il estoit impossible d'en

d'en tirer le piston sans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau si haut qu'on voudroit par des pompes aspirantes. Et ce qui le faisoit croire si fermement, c'est qu'on s'imaginait s'en estre assuré par une induction tres-certaine, en ayant fait une infinité d'experiences. Mais l'un & l'autre s'est trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles experiences, qui ont fait voir que le piston d'une seringue quelque bouchée qu'elle fust se pouvoit tirer, pourveu qu'on y employast une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue; & qu'on ne scauroit lever de l'eau par une pompe aspirante plus haut de 32. à 33. pieds.

CHAPITRE XIX.

Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires.

Voilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raisonnant dans les matieres de science : mais parce que le principal usage de la raison n'est pas dans ces sortes de sujets, qui entrent peu dans la conduite de la vie, & dans lesquels mesme il est moins dangereux de se tromper; il seroit sans doute beaucoup plus utile, de considerer generalement ce qui engage les hommes dans les faux jugemens qu'ils font en toute sorte de matiere; & principalement en celle des mœurs, & des autres choses qui sont importantes à la vie civile, & qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens. Mais parce que ce dessein de-

manderoit un ouvrage à part, qui comprendroit presque toute la Morale, on se contentera de marquer icy en general une partie des causes de ces faux jugemens qui sont si comuns parmy les hommes.

On ne s'est pas arrêté à distinguer les faux jugemens des mauvais raisonnemens; & on a recherché indifferemment les causes des uns & des autres; tant parce que les faux jugemens sont les sources des mauvais raisonnemens, & les attirent par une suite necessaire; que parce, qu'en effet il y a presque toujours un raisonnement caché & enveloppé en ce qui nous paroît un jugement simple, y ayant toujours quelque chose qui sert de motif & de principe à ce jugement. Par exemple, lorsque l'on juge qu'un balon qui paroît courbé dans l'eau l'est en effet, ce jugement est fondé sur cette proposition generale & fausse, que ce qui paroît courbé à nos sens, est courbé en verité; & ainsi enferme un raisonnement, quoyque non développé. En considerant donc generalement les causes de nos erreurs, il semble qu'on les puisse rapporter à deux principales; l'une interieure, qui est le déreglement de la volonté, qui trouble & déregle le jugement; l'autre exterieure, qui consiste dans les objets dont on juge, & qui trompent nostre esprit par une fausse apparence. Or quoy-que ces causes se joignent presque toujours ensemble, il y a neanmoins certaines erreurs où l'une paroît plus que l'autre; & c'est pourquoy nous les traiterons separément.

*Des Sophismes d'amour propre, d'interest,
& de passion.*

I.

Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinaire-

rement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre ; on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité , & la force des raisons ; mais quelque lien d'amour propre, d'intérêt, ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, & qui nous détermine dans la plupart de nos doutes ; C'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugemens, & qui nous y arrête le plus fortement : Nous jugeons des choses , non par ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais par ce qu'elles sont à notre égard : & la vérité & l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose.

Il n'en faut point d'autres preuves , que ce que nous voyons tous les jours , que des choses tenues par tout ailleurs pour douteuses , ou même pour fausses , sont tenues pour très-certaines par tous ceux d'une nation , ou d'une profession , ou d'un institut : car n'étant pas possible , que ce qui est vrai en Espagne , soit faux en France, ny que l'esprit de tous les Espagnols soit si différemment tourné de celui de tous les François , qu'à ne juger des choses que par les règles de la raison , ce qui paroît vrai généralement aux uns , paroisse faux généralement aux autres ; il est visible que cette diversité de jugement ne peut venir d'autre cause , sinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur est avantageux, & que les autres n'y ayant point d'intérêt , en jugent d'une autre sorte.

Cependant, qu'y a-t'il de moins raisonnable, que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose ? tout ce qu'il peut faire au plus , est de nous porter à considérer avec plus d'attention les raisons qui nous peuvent faire découvrir la vérité de ce que nous désirons être vrai : mais il n'y a que cette vérité , qui se doit trouver dans la chose même indépendamment de nos desirs,

qui nous doit persuader. Je suis d'un tel pays : donc , je dois croire qu'un tel Saint y a prêché l'Evangile : Je suis d'un tel ordre : donc je dois croire qu'un tel privilege est veritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelqu'ordre , & de quel-que pays que vous soyez vous ne devez croire que ce qui est vray , & que ce que vous seriez disposé à croire , si vous étiez d'un autre pays , d'un autre ordre , d'une autre profession.

II.

Mais cette illusion est bien plus visible , lors qu'il arrive du changement dans les passions ; car quoy-que toutes choses soient demeurées dans leur place , il semble néanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle , que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur , ait changé toutes les choses extérieures qui y ont quelque rapport. Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnoître aucune bonne qualité , ny naturelle , ny acquise , dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion , ou qui ont esté contraires en quelque chose à leurs sentimens , à leurs desirs , à leurs intérêts. Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard temeraire , orgueilleux , ignorant , sans foy , sans honneur , sans conscience. Leurs affections & leurs desirs ne sont pas plus justes ny plus moderez que leur haine. S'ils aiment quelqu'un il est exempt de toute sorte de défaut. Tout ce qu'ils desireront est juste & facile ; tout ce qu'ils ne desireront pas est injuste & impossible ; sans qu'ils puissent alleguer aucune raison de tous ces jugemens , que la passion mesme qui les possède : De sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel ; Je l'aime ; donc c'est

c'est le plus habile homme du monde ; Je le hais donc c'est un homme de neant ; ils le font en quelque sorte dans leur cœur : Et c'est pourquoy on peut appeller ces sortes d'égaremens , des sophismes & des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, & à juger qu'ils sont ce que nous voulons, ou desirons qu'ils soient : ce qui, est sans doute très déraisonnable, puisque nos desirs ne changent rien dans l'estre de ce qui est hors de nous, & qu'il n'y a que Dieu , dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

III.

On peut rapporter à la mesme illusion de l'amour propre celle de ceux qui décident tout par un principe fort general & fort commode, qui est qu'ils ont raison , qu'ils connoissent la verité ; D'où il ne leur est pas difficile de conclure , que ceux qui ne sont pas de leurs sentimens se trompent : en effet, la conclusion est necessaire,

Le défaut de ces personnes ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumiere , leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires & évidentes , qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer , pour obliger tout le monde à s'y soumettre ; & c'est pourquoy ils se mettent peu en peine d'en apporter, des preuves ; ils écoutent peu les raisons des autres , ils veulent tout emporter par autorité , parce qu'ils ne distinguent jamais leur autorité de la raison ; ils traitent de temeraires tous ceux qui ne sont pas de leurs sentimens , sans considerer , que si les autres ne sont pas de leurs sentimens , ils ne sont pas aussi du sentiment des autres , & qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve que nous avons

raison , lors qu'il s'agit de convaincre des personnes qui ne sont d'une autre opinion que nous, que parce qu'ils sont persuadés que nous n'avons pas raison.

IV.

Il y en a de même , qui n'ont point d'autre fondement pour rejeter certaines opinions que ce plaisant raisonnement ; Si cela estoit , je ne serois par un habile homme , or je suis un habile homme , donc , cela n'est pas. C'est la principale raison , qui a fait rejeter long-temps certains remèdes tres-utiles & des experiences tres-certaines , parce que ceux qui ne s'en étoient point encore avisés , concevoient qu'ils se seroient donc trompez jusques alors, Quoy ? si le sang , disoient-ils , avoit une revolution circulaire dans le corps ; si l'aliment ne se portoit pas au foye par les veines mesarraiques ; si l'artere veneuse portoit le sang au cœur , si le sang montoit par la veine cave descendante ; si la nature n'avoit point d'horreur du vuide ; si l'air estoit pezent , & avoit un mouvement en bas ; j'aurois ignoré des choses importantes dans l'Anatomie , & dans la Physique. Il faut donc que cela ne soit pas. Mais pour les guerir de cette phantasie, il ne faut que leur bien représenter , que c'est un très-petit inconvenient , qu'un homme se trompe , & qu'ils ne laisseront pas d'estre habiles en d'autres choses , quoy-qu'ils ne l'ayent pas esté en celles qui auroient esté nouvellement découvertes.

V.

Il n'y a rien aussi de plus ordinaire , que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches, & se traiter par exemple d'opiniâtres, de passionnez , de chicaneurs , lors qu'ils sont de
dif.

différens sentimens. Il n'y a presque point de plaideurs, qui ne s'entr'accusent d'allonger les procès, & de couvrir la vérité par des adresses artificieuses; & ainsi ceux qui ont raison, & ceux qui ont tort, parlent presque le même langage, & font les mêmes plaintes; & s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts, ce qui est une des choses les plus incommodes qui soient dans la vie des hommes, & qui jette la vérité & l'erreur, la justice & l'injustice dans une si grande obscurité, que le commun du monde est incapable d'en faire le discernement; & il arrive de là, que plusieurs s'attachent au hazard, & sans lumière à l'un des partis, & que d'autres les condamnent tous deux, comme ayant également tort.

Toute cette bisarrerie naît encore de la même maladie, qui fait prendre à chacun pour principe, qu'il a raison; car de là il n'est pas difficile de conclure que tous ceux qui nous résistent sont opiniâtres; puis qu'être opiniâtre, c'est ne se rendre pas à la raison.

Mais encore qu'il soit vrai, que ces reproches de passion, d'aveuglement, de chicanerie, qui sont très-injustes de la part de ceux qui se trompent, sont justes & légitimes de la part de ceux qui ne se trompent pas; néanmoins parce qu'ils supposent, que la vérité soit du côté de celui qui les fait, les personnes sages & judicieuses, qui traitent quelque matière contestée doivent éviter de s'en servir, avant que d'avoir suffisamment établi la vérité & la justice de la cause qu'ils soutiennent. Ils n'accuseront donc jamais leurs adversaires d'opiniâtreté, de temerité, de manquer de sens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne diront point, s'ils

ne l'ont fait voir auparavant qu'ils tombent en des absurditez & des extravagances insupportables ; car les autres en diront autant de leur côté ; & ce n'est rien avancer , & ainsi ils aimeront mieux se reduire à cette règle si équitable de saint Augustin : *Omittamus ista communia , quæ dici ex utraque parte possunt , licet vere dici ex utraque parte non possint* : Et ils se contenteront de défendre la vérité par les armes qui luy sont propres , & que le mensonge ne peut emprunter , qui sont les raisons claires & solides.

V I.

L'esprit des hommes n'est pas seulement naturellement amoureux de soy-mesme ; mais il est aussi naturellement jaloux , envieux , & malin à l'égard des autres : Il ne souffre qu'avec peine , qu'ils ayent quelque avantage , parce qu'il les desire tous pour soy ; & comme c'en est un que de connoître la vérité , & d'apporter aux hommes quelque nouvelle lumière , on a une passion secrète de leur ravir cette gloire ; ce qui engage souvent à combattre sans raison les opinions , & les inventions des autres.

Ainsi comme l'amour propre fait souvent faire ce raisonnement ridicule, C'est une opinion que j'ay inventée , c'est celle de mon ordre , c'est un sentiment qui m'est commode ; il est donc véritable ; la malignité naturelle fait souvent faire cet autre qui n'est pas moins absurde ; c'est un autre que moy qui l'a dit ; cela est donc faux : ce n'est pas moy qui a fait ce Livre , il est donc mauvais.

C'est la source de l'esprit de contradiction si ordinaire parmy les hommes , & qui les porte , quand ils entendent ou lisent quelque chose d'autrui , à considérer peu les raisons qui les
pour-

pourroient persuader ; & à ne songer qu'à celles qu'ils croient pouvoir opposer : Ils sont toujours en garde contre la verité , & ils ne pensent qu'aux moyens de la repousser & de l'obscurcir ; en quoy ils réussissent presque toujours, la fertilité de l'esprit humain estant inépuisable en fausses raisons.

Quand ce vice est dans l'excès , il fait un des principaux caracteres de l'esprit de Pedanterie , qui met son plus grand plaisir à chicaner les autres sur les plus petites choses , & à contredire tout avec une basse malignité ; Mais il est souvent plus imperceptible & plus caché , & l'on peut dire même que personne n'en est entièrement exempt, parce qu'il a sa racine dans l'amour propre qui vit toujours dans les hommes.

La connoissance de cette disposition maligne & envieuse , qui reside dans le fond du cœur des hommes , nous fait voir qu'une des plus importantes regles qu'on puisse garder , pour n'engager pas dans l'erreur ceux à qui on parle , & ne leur donner point d'éloignement de la verité, qu'on leur veut persuader , est de n'irriter que le moins qu'on peut leur envie & leur jalousie en parlant de soy , & en leur presentant des objets auxquels elle se puisse attacher.

Car les hommes n'aimant gueres qu'eux-mêmes ne souffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à soy , & veuille qu'on le regarde avec estime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mêmes leur est odieux & importun , & ils passent ordinairement de la haine des personnes à la haine des opinions & des raisons ; & c'est pourquoy les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent, d'exposer aux yeux des autres , les avantages qu'ils ont ; Ils fuyent de se presenter en
face,

face , & de se faire envisager en particulier , & ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse pour n'estre pas remarquez , afin qu'on ne voye dans leurs discours que la verité qu'ils proposent.

Feu Monsieur Pascal , qui sçavoit autant de veritable Rhetorique , que personne en ait jamais sceu, portoit cette regle jusques à pretendre, qu'un honneste homme devoit éviter de se nommer , & mesme de se servir des mots de *je* , & de *moy* , & il avoit accoustumé de dire sur ce sujet , que la pieté Chrétienne aneantit le *moy* humain , & que la civilité humaine le cache & le supprime. Ce n'est pas que cette regle doive aller jusqu'au scrupule ; car il y a des recontres , ou ce seroit se gesner inutilement , que de vouloir éviter ces mots ; mais il est toujours bon de l'avoir en veüe, pour s'éloigner de la méchante coûtume de quelques personnes, qui ne parlent que d'eux-mesmes & qui se citent par tout , lors qu'il n'est point question de leur sentiment. Ce qui donne lieu à ceux qui les écoutent, de soupçonner que ce regard si frequent vers eux-mesmes ne naisse d'une secrète complaisance qui les porte souvent vers cet objet de leur amour , & excite en eux par une suite naturelle une aversion secrète pour ces personnes & pour tout ce qu'elles disent. C'est ce qui fait voir qu'un des caracteres des plus indignes d'un honneste homme, est celui que Montagne a affecté, de n'entretenir ses lecteurs, que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses phantasies , de ses maladies, de ses vertus & de ses vices ; & qu'il ne naisse que d'un defect de jugement aussi-bien que d'un violent amour de soy-mesme. Il est vray qu'il tâche autant qu'il peut d'éloigner de luy le soupçon d'une vanité basse & populaire en parlant

lant librement de ses defauts , aussi-bien que de
 ses bonnes qualitez ; ce qui a quelque chose d'ai-
 mable , par une apparence de sincerité ; mais il
 est facile de voir que tout cela n'est qu'un jeu &
 un artifice qui le doit rendre encore plus odieux.
 Il parle de ses vices , pour les faire connoître ,
 & non pour les faire detester ; il ne pretend pas
 qu'on l'en doive moins estimer : il les regarde
 comme des choses à peu près indifferentes , & plu-
 tost galantes , que honteuses : S'il les découvre ,
 c'est qu'il s'en soucie peu , & qu'il croit qu'il n'en
 sera pas plus vil , ny plus méprisable : mais quand
 il apprehende , que quelque chose le rabaise un
 peu , il est aussi-adroit que personne à le cacher ;
 c'est pourquoy un auteur celebre de ce temps re-
 marque agreablement , qu'ayant eu soin fort inu-
 tilement de nous avertir en deux endroits de son
 Livre , qu'il avoit un Page , qui estoit un Officier
 assez peu utile en la maison d'un Gentil homme de
 six mil livres de rente , il n'avoit pas eu le mesme
 soin de nous dire , qu'il avoit eu aussi un Clerc ,
 ayant esté Conseiller du Parlement de Bourdeaux.
 Cette charge , quoy-que tres-honorable en soy ,
 ne satis-faisant pas assez la vanité qu'il avoit , de
 faire paroître par tout une humeur de Gentil-
 homme & de Cavalier , & un éloignement de la
 Robe , & des procès.

Il y a neanmoins de l'apparence , qu'il ne nous
 eust pas celé cette circonstance de sa vie , s'il
 eust pu trouver quelque Maréchal de France ,
 qui eust esté Conseiller de Bordeaux , comme
 il a bien voulu nous faire sçavoir qu'il avoit esté
 Maire de cette Ville , mais après nous avoir aver-
 ty qu'il avoit succédé en cette charge à Mon-
 sieur le Maréchal de Biron , & qu'il l'avoit lais-
sée

352 L O G I Q U E ,
fée à Monsieur le Maréchal de Matignon.

Mais ce n'est pas le plus grand mal de cet auteur , que la vanité , & il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses , & de maximes Epicuriennes & impies , qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si long-temps dans les mains de tout le monde ; & qu'il y ait mesme des personnes d'esprit qui n'en reconnoissent pas le venin.

Il ne faut point d'autres preuves pour juger de son libertinage , que cette maniere mesme dont il parle de ses vices ; car reconnoissant en plusieurs endroits qu'il avoit esté engagé en un grand nombre de desordres criminels , il declare neanmoins en d'autres , qu'il ne se repent de rien , & que s'il avoit à revivre , il revivroit comme il avoit vécu. *Quant à moy , dit-il , je ne puis desirer en general d'estre autre. Je puis condamner ma forme universelle , m'en déplaire & supplier Dieu pour mon entière reformation , & pour l'excuse de ma foiblesse naturelle ; mais cela , je ne le dois nommer repentir , non plus que le déplaisir de n'estre ny Ange , ny Caton : mes actions sont réglées , & conformes à ce que je suis & à ma condition : je ne puis faire mieux , & le repentir ne touche pas proprement les choses qui ne sont pas en nostre force. Je ne me suis pas attendu d'attacher monstrueusement la queue d'un Philosophe à la teste & au corps d'un homme perdu , ny que ce chetif bout de vie eust à des-avoüer , & à démentir la plus belle , entière , & longue partie de ma vie. Si j'avois à revivre , je revivrois comme j'ay vécu , ny je ne plains point le passé , ny je ne crains point l'avenir. Paroles horribles , & qui marquent une extinction entière de tout sentiment de Religion ; mais qui sont dignes de celui qui parle ainsi*
en

en un autre endroit : *Je me plonge la teste baissée stupidement dans la mort , sans la considérer & reconnoître , comme dans une profondeur muette & obscure , qui m'engloutit tout d'un coup , & m'étouffe en un moment , plein d'un puissant sommeil , plein d'insipidité & d'indolence : & en un autre endroit : la mort qui n'est qu'un quart d'heure de passion , sans conséquence & sans nuisance ne merite pas des preceptes particuliers.*

Quoy-que cette digression semble assez éloignée de ce sujet , elle y rentre néanmoins , par cette raison , qu'il n'y a point de Livre qui inspire davantage cette mauvaise coûtume de parler de foy , de s'occuper de foy , & de vouloir que les autres s'y occupent. Ce qui corrompt étrangement la raison , & dans nous , par la vanité qui accompagne toujours ces discours ; & dans les autres , par le dépit & l'aversion qu'ils en conçoivent. Il n'est permis de parler de foy-mesme , qu'aux personnes d'une vertu éminente , & qui témoignent par la maniere avec laquelle elles le font , que si elles publient leurs bonnes actions , ce n'est que pour exciter les autres à en louer Dieu , ou pour les édifier , & si elles publient leurs fautes , ce n'est que pour s'en humilier devant les hommes , & pour les en détourner ; mais pour les personnes du commun ; c'est une vanité ridicule , de vouloir informer les autres de leurs petits avantages , & c'est une effronterie punissable , que de découvrir leurs desordres au monde , sans témoigner d'en estre touché , puisque le dernier excès de l'abandonnement dans le vice , est de n'en rougir point , & de n'en avoir ny confusion , ny repentir ; mais d'en parler indifferemment comme de toute autre chose ; en quoy consiste proprement l'esprit de Montagne. VII.

On peut distinguer en quelque sorte de la contradiction maligne & envieuse, une autre sorte d'humeur moins mauvaise, mais qui engage dans les mêmes fautes de raisonnement; c'est l'esprit de dispute qui est encore un défaut qui gâte beaucoup l'esprit.

Ce n'est pas qu'on puisse blâmer généralement les disputes: on peut dire au contraire, que pourvu qu'on en use bien, il n'y a rien qui serve davantage à donner diverses ouvertures, ou pour trouver la vérité, ou pour la persuader aux autres. Le mouvement d'un esprit qui s'occupe seul à l'examen de quelque matière est d'ordinaire trop froid & trop languissant. Il a besoin d'une certaine chaleur qui l'excite, & qui réveille ses idées. Et c'est d'ordinaire par les diverses oppositions qu'on nous fait, que l'on découvre où consiste la difficulté de la persuasion & l'obscurité; ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre.

Mais il est vrai, qu'autant que cet exercice est utile; lorsque l'on en use comme il faut, & avec un entier dégagement de passion; autant est-il dangereux lors qu'on en use mal, & que l'on met la gloire à soutenir son sentiment à quelque prix que ce soit, & à contredire celui des autres. Rien n'est plus capable de nous éloigner de la vérité & de nous jeter dans l'égarement que cette sorte d'humeur. On s'accoutume sans qu'on s'en apperçoive à trouver raison par tout, & à se mettre au dessus des raisons, en ne s'y rendant jamais: Ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain, & à confondre la vérité avec l'erreur, en les regardant l'une & l'autre comme également probables. C'est ce qui fait qu'il
est

est si rare, que l'on termine quelque question par la dispute, & qu'il n'arrive presque jamais que deux Philosophes tombent d'accord : On trouve toujours à repartir & à se défendre, parce que l'on a pour but d'éviter non l'erreur, mais le silence, & que l'on croit qu'il est moins honteux de se tromper toujours, que d'avouer que l'on s'est trompé.

Ainsi à moins qu'on ne se soit accoutumé par un long exercice à se posséder parfaitement, il est très-difficile qu'on ne perde de vue la vérité dans les disputes ; parce qu'il n'y a guères d'action qui excite plus les passions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un Auteur célèbre, étant presque toujours commandées par la colère ? Nous entrons en inimitié premièrement contre les raisons, & puis contre les personnes : nous n'apprenons à disputer que pour contredire, & chacun contredisant, & étant contredit, il en arrive que le fruit de la dispute est d'aneantir la vérité. L'un va en Orient, l'autre en Occident, on perd le principal, & l'on s'écarte dans la presse des incidens ; au bout d'une heure de tempeste, on ne sçait ce qu'on cherche ; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à costé ; l'un se prend à un mot & à une similitude, l'autre n'écoute & n'entend plus ce qu'on luy oppose, & il est si engagé dans sa course qu'il ne pense plus qu'à se suivre & non pas vous. Il y en a qui se trouvant foibles craignent tout, refusent tout, confondent la dispute dès l'entrée, ou bien au milieu de la contestation se mutinent à se taire, affectant un orgueilleux mépris, ou une sortement modeste fuite de contention pourvu que celui-cy frappe il ne regarde pas combien il se découvre ; l'autre conte ses mots, & les
peze.

peze pour raisons ; Celuy-là n'y employe que l'avantage de sa voix & de ses poulmons ; on en voit qui concluent contre eux-mêmes , & d'autres qui lassent & étourdissent tout le monde de préfaces & de digressions inutiles ; Il y en a , enfin , qui s'arment d'injures , & qui feront une querelle d'Allemand , pour se défaire de la Conference d'un esprit qui presse le leur. Ce sont les vices ordinaires de nos disputes , qui sont assez ingénieusement representez par cet Ecrivain , qui n'ayant jamais connu les véritables grandeurs de l'homme , en a assez bien connu les défauts ; & l'on peut juger par là , combien ces sortes de Conferences sont capables de déregler l'esprit , à moins que l'on n'ait un extrême soin , non seulement de ne tomber pas soy-même le premier dans ces défauts ; mais aussi de ne suivre pas ceux qui y tombent , & de se regler tellement , qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soy-même , & sans s'écarter de la fin que l'on se doit proposer , qui est l'éclaircissement de la vérité que l'on examine.

VIII.

Il se trouve des personnes principalement parmy ceux qui hantent la Cour , qui reconnoissant assez combien ces humeurs contradictoires sont incommodes & des-agreables , prennent une route toute contraire , qui est de ne contredire rien , mais de louer & d'approuver tout indifferemment ; & c'est ce qu'on appelle complaisance , qui est une humeur plus commode pour la fortune ; mais aussi des-avantageuse pour le jugement : car comme les contradisans prennent pour vray le contraire de ce qu'on leur dit , les complaisans semblent prendre
pour

pour vray tout ce qu'on leur dit ; & cette accoutumance corrompt premierement leurs discours , & ensuite leur esprit.

C'est par ce moyen qu'on a rendu les loüanges si communes , & qu'on les donne si indifféremment à tout le monde qu'on ne sçait plus qu'en conclure ; il n'y a point de Predicateur qui ne soit des plus éloquens dans la Gazette , & qui ne ravisse ses auditeurs par la profondeur de sa science : tous ceux qui meurent sont illustres en pitié : les plus petits auteurs pourroient faire des Livres des Eloges qu'ils reçoivent de leurs amis ; de sorte que dans cette profusion de loüanges que l'on fait avec si peu de discernement , il y a sujet de s'étonner , qu'il y ait des personnes qui en soient si avides , & qui ramassent avec tant de soin celles qu'on leur donne.

Il est impossible que cette confusion dans le langage ne produise la mesme confusion dans l'esprit , & que ceux qui s'accoutument à loüer tout , ne s'accoutument aussi à approuver tout : Mais quand la fausseté ne seroit que dans les paroles , & non dans l'esprit , cela suffit pour en éloigner ceux qui aiment sincerement la verité. Il n'est pas necessaire de reprendre tout ce qu'on voit de mal ; mais il est necessaire de ne loüer que ce qui est véritablement loüable ; autrement l'on jette ceux qu'on loüe de cetter sorte , dans l'illusion , l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces loüanges ; & l'on fait tort à ceux qui en meritent de veritables , en les rendant communes à ceux qui n'en meritent pas : enfin l'on détruit toute la foy du langage , & l'on brouille toutes les idées des mots , en faisant qu'il

qu'ils ne soient plus signes de nos jugemens & de nos pensées ; mais seulement d'une civilité extérieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loüe , comme pourroit estre une reverence ; car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges & des complimens ordinaires.

I X.

Entre les diverses manieres par lesquelles l'amour propre jette les hommes dans l'erreur, ou plutôt les y affermit & les empesche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une qui est sans doute des principales & des plus communes ; c'est l'engagement à soutenir quelque opinion , à laquelle on s'est attaché par d'autres considerations que par celles de la verité ; car cette veüe de deffendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert si elles sont vrayes ou fausses ; mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient ; l'on employe toutes sortes d'argumens bons & mauvais , afin qu'il y en ait pour tout le monde ; & l'on passe quelquefois jusques à dire des choses , qu'on sçait bien estre absolument fausses , pourvû qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voicy quelques exemples :

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montagne d'avoir crû toutes les réveries de l'Astrologie judiciaire ; cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes, il les employe comme de bonnes raisons ; à *considerer*, dit-t'il , *la domination & puissance que ces corps-là ont non seulement sur nos vies & conditions de nôtre fortune , mais sur nos inclinations mesmes qu'ils regissent , poussent , & agitent à la mercy de leurs influences ; pourquoy les priverons-nous d'a* me , *de vie , & de discours.*

Veut-

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bestes par le commerce de la parole ; Il nous rapporte des contes ridicules, & dont il connoît l'extravagance mieux que personne, & en tire des conclusions plus ridicules : *Il y en a*, dit-il, *qui se sont vantez d'entendre le langage des bestes, comme Appollonius, Thyaneus, Melampus, Tiresias, Tales, & autres ; & puis qu'il est ainsi, comme disent les Cosmographes qu'il y a des Nations qui reçoivent un Chien pour Roy, il faut bien qu'ils donnent certaine interpretation à sa voix & à ses mouvemens.*

L'on concluera par cette raison, que quand Caligula fit son cheval Consul, il falloit bien que l'on entendist les ordres qu'il donnoit dans l'exercice de cette charge ; mais on auroit tort d'accuser Monragne de cette mauvaise consequence ; son dessein n'étoit pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes ; ce qui est néanmoins un vice tres-contraire à la justesse de l'esprit & à la sincerité d'un homme de bien.

Qui pourroit de mesme souffrir cet autre raisonnement du mesme Auteur sur le sujet des augures que les Payens tiroient du vol des oiseaux, & dont les plus sages d'entr'eux se sont moquez : *De toutes les predi&ions du temps passé*, dit-il, *les plus anciennes & les plus certaines estoient celles qui se tiroient du vol des oiseaux ; nous n'avons rien de pareil ny de si admirable ; cette regle, cet ordre du branler de leur aile, par lequel on tire des consequences des choses à venir, il faut bien qu'il soit conduit par quelque excellent moyen à une si noble operation ; car c'est presier à la lettre, que d'attribuer ce grand effet à quelque ordonnance naturelle, sans intelligence, le*

consentement , & le discours de qui le produit ,
& c'est une opinion évidemment fausse.

N'est-ce pas une chose assez plaisante ; que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vrai ny d'évidemment faux dans un Traitté fait exprés pour établir le Pirionisme , & pour détruire l'évidence & la certitude , nous debiter serieusement ces réveries , comme des veritez certaines , & traiter l'opinion contraire d'évidemment fausse. Mais il se mocque de nous quand il parle de la sorte , & il est in-excusable de se jouer ainsi des ses Lecteurs , en leur disant des choses qu'il ne croit pas , & que l'on ne peut croire sans folie.

Il estoit sans douté aussi-bon Philosophe que Virgile , qui n'attribuë pas mesme à une intelligence qui soit dans les oiseaux les changemens reglez qu'on voit dans leurs mouvemens selon la diversité de l'air , dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluye & le beau temps , comme l'on peut voir dans ces vers admirables des Georgiques

*Non equidem credo , quia sit divinitus illis
Ingenium aut rerum fato prudentia major ;
Verum ubi tempestas & cœli nobilis humor
Mutavere vias , & Iupiter humidus austris
Densat erant quæ rara modo , & quæ densa relaxat ;
Vertuntur species animorum , ut corpora motus
Nunc hos nunc alios : dum nubila ventus agebat ,*

*Concipiant , hinc ille avium concentus in agris ,
Et læta pecudes , & ovantes guttore corvi.*

Mais ces égaremens estant volontaires , il ne faut qu'avoir un peu de bonne foy pour les éviter ; les plus communs & les plus dangereux sont ceux que l'on ne reconnoît pas , parce que l'engagement où l'on est entré de défendre

fendre un sentiment trouble la veüe de l'esprit & luy fait prendre pour vray tout ce qui sert à sa fin; & l'unique remede qu'on y peut apporter, est de n'avoir pour fin que la verité, & d'examiner avec tant de soin les raisonnemens, que l'engagement mesme ne nous puisse pas tromper.

*Des faux raisonnemens qui naissent des
objets mesmes.*

On a déjà remarqué qu'il ne falloit pas separer les causes intérieures de nos erreurs de celles qui se tirent des objets, que l'on peut appeller extérieures, parce que la fausse apparence de ces objets ne seroit pas capable de nous jeter dans l'erreur, si la volonté ne poussoit l'esprit à former un jugement precipité, lors qu'il n'est pas encore suffisamment éclairé.

Mais parce qu'elle ne peut aussi exercer cet empire sur l'entendement dans les choses entièrement évidentes, il est visible que l'obscurité des objets y contribue beaucoup, & mesme il y a souvent des rencontres, où la passion qui porte à mal raisonner est assez imperceptible; & c'est pourquoy il est utile de considerer séparément ces illusions qui naissent principalement des choses mesmes.

I.

C'est une opinion fausse & impie, que la verité soit tellement semblable au mensonge, & la vertu au vice, qu'il soit impossible de les discerner; mais il est vray que dans la plupart des choses il y a un mélange d'erreur & de verité, de vice & de vertu, de perfection & d'imperfection; & que ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugemens des hommes.

Car c'est par ce mélange trompeur que les bonnes qualitez des personnes qu'on estime, sont ap-

Q

prou-

prouver leurs defauts, & que les defauts de ceux qu'on n'estime pas, font condamner ce qu'ils ont de bon, parce que l'on ne considere pas que les personnes les plus imparfaites ne le sont pas en tout, & que Dieu laisse aux plus vertueuses des imperfections, qui étant des restes de l'infirmité humaine, ne doivent pas estre l'objet de nostre imitation, ny de nostre estime.

La raison est, que les hommes ne considerent guères les choses en détail : ils ne jugent que selon leur plus forte impression, & ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lors qu'ils apperçoivent dans un discours beaucoup de veritez, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées : & au contraire, s'il y a des veritez mêlées parmy beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs, le fort emportant le foible, & l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure.

Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte : il ne peut y avoir de juste raison de rejeter la raison ; & la verité n'en est pas moins verité pour estre mêlée avec le mensonge ; elle n'appartient jamais aux hommes, quoy-que ce soit les hommes qui la proposent ; ainsi, encore que les hommes par leurs mensonges meritent qu'on les condamne, les veritez qu'ils avancent ne meritent pas d'estre condamnées.

C'est pourquoy la justice & la raison demandent que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien & de mal, on en fasse le discernement, & c'est particulièrement dans cette separation judiciaire que paroist l'exacritude de l'esprit ; c'est par là que les Peres de l'Eglise ont tiré des Livres des Payens des choses excellentes pour les mœurs ; & que saint Augustin n'a pas fait de difficulté d'em-

prunter

prunter d'un Heretique Donatiste sept Regles pour l'intelligence de l'Ecriture.

C'est à quoy la raison nous oblige , lorsque l'on peut faire cette distinction ; mais parce que l'on n'a pas toujours le temps d'examiner en détail ce qu'il y a de bien & de mal dans chaque chose , il est juste en ces rencontres , de leur donner le nom qu'elles meritent , selon leur plus considerable partie ; ainsi l'on doit dire qu'un homme est bon Philosophe, lorsqu'il raisonne ordinairement bien, & qu'un Livre est bon , lorsqu'il y a notablement plus de bien que de mal.

Et c'est encore en quoy les hommes se trompent beaucoup, que dans ces jugemens generaux ; car ils n'estiment & ne blâment souvent les choses , que selon ce qu'elles ont de moins considerable, leur peu de lumiere faisant qu'ils ne penetrent pas ce qui est le principal , lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi quoy-que ceux qui sont intelligens dans la peinture, estiment infiniment plus de dessein que le coloris ou la delicatessé du pinceau, neanmoins les ignorans sont plus touchez d'un Tableau , dont les couleurs sont vives & éclatantes , que d'un autre plus sombre , qui seroit admirable pour le dessein

Il faut pourtant avouer, que les faux jugemens ne sont pas si ordinaires dans les arts , parce que ceux qui n'y sçavent rien s'en rapportent plus aisément aux sentimens de ceux qui y sont habiles ; mais ils sont bien frequens dans les choses qui sont de la jurisdiction du peuple , & dont le monde prend la liberté de juger , comme l'éloquence.

On appelle , par exemple , un Predicateur éloquent , lorsque ses periodes sont bien justes ,

& qu'il ne dit point de mauvais mots ; & sur ce fondement Monsieur de Vaugelas dit en un endroit , qu'un mauvais mot fait plus de tort à un Predicateur, ou à un Advocat, qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est une verité de fait , qu'il rapporte ; & non un sentiment qu'il autorise ; & il est vray qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte ; mais il est vray aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugemens : car la pureté du langage , le nombre des figures , sont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture , c'est-à-dire , que ce n'en est que la partie la plus basse & la plus matérielle ; mais la principale consiste à concevoir fortement les choses , & à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une image vive & lumineuse , qui ne presente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi les mouvemens avec lesquels on les conçoit : & c'est ce qui se peut rencontrer en des personnes peu exactes dans la langue , & peu justes dans le nombre , & qui se recontre mesme rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots, & aux embellissemens, parce que cette veüe les détourne des choses, & affoiblit la vigueur de leurs pensées , comme les Peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris , n'excellent pas ordinairement dans le dessein, l'esprit n'étant pas capable de cette double application, & l'une nuisant à l'autre.

On peut dire generalement , que l'on n'estime dans le monde la plupart des choses que par l'exterieur , parce qu'il ne se trouve presque personne qui en penetre l'interieur & le fond , tout se juge sur l'étiquette , & malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable ; Il est habile , intelligent , solide ,

solide, tant que vous voudrez; mais il ne parle pas facilement, & ne se démêle pas bien d'un compliment; qu'il se resolve à estre peu estimé toute sa vie du commun du monde, & à voir qu'on luy perfere une infinité de petits esprits: ce n'est pas un grand mal, que de n'avoir pas la reputation qu'on merite; mais c'en est un considerable, de suivre ces faux jugemens, & de ne regarder les choses que par l'écorce, & c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter.

II.

Entre les causes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat qui nous empesche de la reconnoître, on peut mettre avec raison une certaine éloquence poinpeuse & magnifique, que Ciceron appelle *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*. Car il est étrange, combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une periode qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend, & qui nous amuse à la regarder.

Non seulement ces ornemens nous dérobent la veüe des faussetez qui se mêlent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement: parce que souvent elles sont nécessaires pour la justesse de la periode ou de la figure: ainsi quand on voit un Orateur commencer une longue gradation, ou une antithese à plusieurs membres, on a sujet d'estre sur ses gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire, sans donner quelque contorsion à la verité, pour l'ajuster à la figure: il en dispose ordinairement, comme l'on feroit des pierres d'un bastiment ou du métal d'une Statue, il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il luy est nécessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le desir de faire une pointe a-t'il fait produire de fausses pensées ? Combien la rime a-t'elle engagé de gens à mentir ; Combien l'affectation de ne se servir que de mots de Ciceron , & de ce qu'on appelle la pure latinité a-t'elle fait écrire de sottises à certains Auteurs Italiens ? Qui ne riroit d'entendre dire à Bembe , qu'un Pape avoit esté élu par la faveur des Dieux immortels, *Deorum immortalium beneficiis*. Il y a même des Poètes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la Poésie d'introduire des divinitez Payennes , & un Poète Allemand aussi bon versificateur qu'écrivain peu judicieux , ayant esté repris avec raison par François Pic de la Mirande , d'avoir fait entrer dans un Poème, où il décrit des guerres de Chrestiens contre Chrestiens, toutes les divinitez du Paganisme , & d'avoir mêlé Apollon , Mercure , avec le Pape , les Electeurs , & l'Empereur , soutient nettement que sans cela il n'auroit pas esté Poète , en se servant pour le prouver , de cette étrange raison , que les vers d'Hésiode , d'Homere , & de Virgile sont remplis des noms & des Fables de ces Dieux , d'où il conclut qu'il luy est permis de faire le même.

Ces mauvais raisonnemens sont souvent imperceptibles à ceux qui les font , & les trompent les premiers : ils s'étourdissent par le son de leurs paroles ; l'éclat de leurs figures les ébloit , & la magnificence de certains mots les attire , sans qu'ils s'en apperçoivent , à des pensées si peu solides , qu'ils les rejetteroient sans doute , s'ils y faisoient quelque reflexion.

Il est croyable , par exemple , que c'est le mot de Vestale qui a flatté un Auteur de ce temps , & qui l'a porté à dire à une Demoiselle , pour l'em-

pê-

pêcher d'avoir honte de sçavoir le Latin, qu'elle ne devoit pas rougir de parler une langue que parloient les Vestales ; car s'il avoit considéré cette pensée , il auroit veu , qu'on auroit pû dire avec autant de raison à cette Demoitelle , qu'elle devoit rougir de parler une langue que parloient autrefois les Courtisannes de Rome , qui estoient en bien plus grand nombre que les Vestales , ou qu'elle devoit rougir de parler une autre langue que celle de son pais , puisque les anciennes Vestales ne parloient que leur langue naturelle. Tous ces raisonnemens qui ne valent rien, sont aussi bons que celui de cet Auteur , & la verité est , que les Vestales ne peuvent de rien servir pour justifier , ny pour condamner les filles qui apprennent le Latin.

Les faux raisonnemens de cette sorte que l'on rencontre si souvent dans les écrits de ceux qui affectent le plus d'estre éloquens , font voir combien la plupart des personnes qui parlent , ou qui écrivent, auroient besoin d'estre bien persuadez de cette excellente regle, qu'il n'y a rien de beau, que ce qui est vray : ce qui retrancheroit des discours une infinité de vains ornemens, & de pensées fausses. Il est vray que cette exactitude rend le stile plus sec & moins pompeux ; mais elle le rend aussi plus vif , plus sérieux , plus clair , & plus digne d'un honneste homme : l'impression en est bien plus forte , & bien plus durable ; au lieu que celle qui naît simplement de ces périodes si ajustées , est tellement superficielle , qu'elle s'évanouit presque aussi-tost qu'on les a entendues.

III.

C'est un défaut tres-ordinaire parmy les hommes , de juger temerairement des actions & des

intentions des autres, & l'on n'y tombe gueres que par un mauvais raisonnement, par lequel en ne connoissant pas assez distinctement toutes les causes qui peuvent produire quelque effet, on attribue cet effet précisément à une cause, lors qu'il peut avoir esté produit par plusieurs autres; ou bien l'on suppose, qu'une cause, qui par accident a eu un certain effet en une rencontre, & étant jointe à plusieurs circonstances, le doit avoir en toutes rencontres.

Un homme de lettres se trouve de mesme sentiment qu'un heretique sur une matiere de critique independante des controverses de la religion: Un adversaire malicieux en conclura, qu'il a de l'inclination pour les Heretiques; mais il le conclura temerairement & malicieusement, parce que c'est peut-estre la raison & la verité qui l'engagent dans ce sentiment.

Une écrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangeureuse: On l'accusera sur cela de haine & d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée; mais ce sera injustement & temerairement, cette force pouvant naistre de zele pour la verité, aussi-bien que de haine contre les personnes.

Un homme est amy d'un méchant; donc conclut-on, il est lié d'intérêt avec luy, & il est participant de ses crimes: Cela ne s'ensuit pas, peut-estre les a-t'il ignorez, & peut-estre n'y a-t'il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit: C'est, dit-on, un orgueilleux & un insolent: mais ce n'est peut-estre qu'une inadvertence, ou un simple oubly.

Toutes ces choses exterieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire, qui peuvent signi-

signifier plusieurs choses , & c'est juger temerairement , que de déterminer ce signe à une chose particuliere , sans en avoir de raison particuliere. Le silence est quelquefois signe de modestie & de jugement , & quelquefois de bestise : La lenteur marque quelquefois la prudence ; & quelquefois la pezanteur de l'esprit : Le changement est quelquefois signe d'inconstance , & quelquefois de sincerité. Ainsi c'est mal raisonner que de conclure qu'un homme est inconstant , de cela seul, qu'il a changé de sentiment ; car il peut avoir eu raison d'en changer.

IV.

Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions generales de quelques experiences particulieres , sont une des plus communes sources des faux raisonnemens des hommes : Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime & un lieu commun , & pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Medecins, & souvent les remedes ne réussissent pas ; des esprits excessifs en concluent , que la medecine est absolument inutile, & que c'est un mestier de charlatans.

Il y a des femmes legeres & déreglées : cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contres les plus honnestes ; & à des écrivains licentieux , pour les condamner toutes generalement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous une apparence de pieté : des libertins en concluent que toute la devotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures & cachées , & l'on se trompe quelquefois grossièrement ; Toutes choses sont obscures & incertaines , disent les anciens & les nouveaux Pyrrhoniens , nous ne pouvons connoître la vérité d'aucune chose avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes : cela suffit pour en faire un lieu commun dont personne ne soit excepté : *La raison*, disent-ils, *est si manque & si aveugle, qu'il n'y a nulle si claire facilité qui luy soit assez claire, l'aisé, & le malaisé luy sont tout un ; tous sujets également, & la nature en general desavoie sa juridiction. Nous ne prenons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons ; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.*

La plupart du monde ne sçauroit représenter les défauts ou les bonnes qualitez des autres , que par des propositions generales & excessives : De quelques actions particulieres on en conclut l'habitude ; de trois ou quatre fautes on en fait une coustume : ce qui arrive une fois le mois , ou une fois l'an , arrive tous les jours , à toutes heures , à tout moment dans les discours des hommes : tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité & de la justice.

V.

C'est une foiblesse & une injustice que l'on condamne souvent , & que l'on évite peu , de juger des conseils par les evenemens , & de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir , de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées , ou par un simple hazard , ou par la malice de ceux qui l'ont traversée ,

ou

on par quelques autres rencontres qu'il ne leur estoit pas possible de prévoir. Non seulement les hommes aiment autant estre heureux que sages, mais ils ne font pas de difference entre heureux & sages, ny entre malheureux & coupables : Cette distinction leur paroist trop subtile. On est ingénieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré les mauvais succès ; Et comme les Astrologues lors qu'ils sçavent un certain accident, ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui l'a produit, on ne manque aussi jamais de trouver après les disgraces & les malheurs, que ceux qui y sont tombez les ont meritez par quelque imprudence : il n'a pas réussi, il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde, & qu'on y a toujours raisonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugemens des hommes, & que ne connoissant pas les vraies causes des choses, ils en substituent selon les evenemens en louant ceux qui réussissent, & en blâmant ceux qui ne réussissent pas.

VI.

Mais il n'y a point de faux raisonnemens plus frequens parmy les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant temerairement de la vérité des choses par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer, ou en décidant le fond par la maniere. Nous appellerons l'une le sophisme de l'autorité ; & l'autre, le sophisme de la maniere.

Pour comprendre combien ils sont ordinaires, il ne faut que considerer, que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plutôt qu'un autre par des raisons solides & essentielles qui en feroient con-

noître la vérité ; mais par certaines marques extérieures & étrangères , qui sont plus convenables , ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté.

La raison en est , que la vérité intérieure des choses est souvent assez cachée ; que les esprits des hommes sont ordinairement foibles & obscurs , pleins de nuages & de faux jours : au lieu que ces marques extérieures sont claires & sensibles. De sorte que comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile , ils se rangent presque toujours du côté où ils voyent ces marques extérieures qu'ils discernent facilement.

Elles se peuvent réduire à deux principales : l'autorité de celui qui propose la chose , & la manière dont elle est proposée ; & ces deux voyes de persuader sont si puissantes qu'elles emportent presque tous les esprits.

Aussi Dieu qui vouloit que la connoissance certaine des mystères de la Foy se pût acquérir par les plus simples d'entre les fideles , a eu la bonté de s'accommoder à cette foiblesse de l'esprit des hommes , en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposez à croire ; mais en nous donnant pour règle certaine de la vérité l'autorité de l'Eglise universelle qui nous les propose , qui estant claire & evidente , retire les esprits de tous les embarras où les engageroient necessairement les discussions particulieres de ces mystères.

Ainsi dans les choses de la Foy , l'autorité de l'Eglise universelle est entierement decisive ; & tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur , qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité , & en refusant de s'y soumettre ,

On tire aussi dans les matières de Religion des

argumens convaincans, de la maniere dont elles sont proposées. Quand on a veu, par exemple, en divers siècles de l'Eglise, & principalement dans le dernier, des personnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le sang : quand on les a vus armez contre l'Eglise par le Schisme ; contre les puissances temporelles par la revolte : quand on a veu des gens sans mission ordinaire, sans miracles, sans aucunes marques exterieures de pieté, & plutôt avec des marques sensibles de dérèglement, entreprendre de changer la foy & la discipline de l'Eglise ; Une maniere si criminelle estoit plus que suffisante pour les faire rejeter par toutes les personnes raisonnables, & pour empêcher les plus grossieres de les écouter.

Mais dans les choses dont la connoissance n'est pas absolument nécessaire, & que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité & la maniere ne sont pas si considerables, & elles servent souvent à engager plusieurs personnes en des jugemens contraires à la verité.

On n'entreprend pas icy de donner des regles & des bornes précises de la deference qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines ; mais de marquer seulement quelques fautes grossieres que l'on commet en certe matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considerer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'on ait rencontré la verité : ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme un auteur de ce temps à judicieusement remarqué dans les choses difficiles, & qu'il faut que chacun trouve par soy-mesme, il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la verité, que non pas

pas qu'elle soit découverte par plusieurs. Ainsi ce n'est pas une bonne consequence: certe opinion est suivie du plus grand nombre des Philosophes, donc elle est la plus vraie.

Souvent on se persuade par certaines qualitez qui n'ont aucune liaison avec la verité des choses dont il s'agit. Ainsi il ya quantité de gens qui croient sans autre examen ceux qui sont les plus agez, & qui ont plus d'experience dans les choses mesmes qui ne dépendent ny de l'age, ny de l'experience, mais de la lumiere de l'esprit.

La pieté, la sagesse, la moderation sont sans doute les qualitez les plus estimables qui soient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possèdent, dans des choses qui dépendent de la pieté, de la sincerité, & même d'une lumiere de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement. Mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumiere humaine, d'une experience humaine, d'une pénétration humaine; & dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit & de l'étude meritent plus de créance que les autres. Cependant, il arrive souvent le contraire, & plusieurs estiment qu'il est plus seur de suivre dans ces choses mesmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensibles que le reglement extérieur qui paroît dans les personnes de pieté, & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions: Le discernement les embarrasse, ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils le croient en tous; s'il n'en ont pas pour un autre, ils ne le croient

croyent en rien : ils aiment les voyes courtes , décisives, & abrégées. Mais cette humeur quoy qu'ordinaire , ne laisse pas d'estre contraire à la raison , qui nous fait voir que les mesmes personnes ne sont pas croyables en tout , parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout , & que c'est mal raisonner que de conclure: C'est un homme grave: donc il est intelligent & habile en toutes choses.

V I I.

Il est vray , que s'il y a des erreurs pardonnables , ce sont celles où l'on s'engage en déferant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien. Mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soy , & qui est néanmoins tres-ordinaire ! qui est de croire qu'un homme dit vray , parce qu'il est de condition , qu'il est riche , ou élevé en dignité,

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces fortes de raisonnemens; Il a cent mil livres de rente; donc il a raison: il est de grande naissance; donc on doit croire ce qu'il avance, comme veritable : c'est un homme qui n'a point de bien ; il a donc tort : néanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart du monde , & qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une mesme chose soit proposée par une personne de qualité ou par un homme de neant; on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité , lors qu'on ne daignera pas mesme l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Ecriture nous a voulu instruire de cette humeur des hommes, en la représentant parfaitement dans le Livre de l'Ecclesiastique : Si le riche parle , dit-elle , tout le monde se tait , & on élève ses paroles jusques aux nues : si le pauvre

vre parle , on demande qui est celui-là ? *Dives locutus est, & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducunt : pauper locutus est, & dicunt quis est hic ?*

Il est certain que la complaisance & la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des personnes de condition , & qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine grace extérieure , & par une manière d'agir noble , libre & naturelle , qui leur est quelquefois si particulière qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance ; mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font & disent les Grands par un abaissement intérieur de leur esprit qui plie sous le faix de la grandeur , & qui n'a pas la veüe assez ferme pour en soutenir l'éclat , & que cette pompe extérieure qui les environne en impose toujours un peu , & fait quelque impression sur les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes , qui ayant une passion ardente pour l'honneur & les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses , & les autres qualitez , par le moyen desquelles on obtient ces honneurs & ces plaisirs. Or l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime , fait que l'on juge heureux ceux qui les possèdent : & en les jugeant heureux , on les place au dessus de soy , & on les regarde comme des personnes éminentes & élevées. Cette accoutumance de les regarder avec estime passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les hommes ne font pas d'ordinaire les choses à demy. On leur donne donc une ame aussi élevée

vée que leur rang , on se soumet à leurs opinions : & c'est la raison de la creance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les Grand mesmes , qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur Fortune fait naturellement dans leur esprit , que dans ceux qu'il leur sont inferieurs. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition & de leurs richesses , & qui ne pretendent que leurs sentimens doivent prevaloir sur celuy de ceux qui sont au dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris, pretendent avoir autant de jugement & de raison qu'eux : & c'est ce qui les rend si impatiens à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la mesme source , c'est à dire , des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur , de leur noblesse , & de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entierement étrangères à leur estre , qui n'empeschent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes selon l'ame & selon le corps , & qui n'empeschent pas qu'ils n'ayanr le jugement aussi foible , & aussi capable de se tromper que celuy de tous les autres , ils incorporent en quelque maniere dans leur essence toutes ces qualitez de grand , de noble , de riche , de maistre , de Seigneur , de Prince , ils en grossissent leur idée : & ne se representent jamais à eux-mesmes sans tous leurs titres , tout leur attirail & tous leur train.

Ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espece separée des autres hom-

homme ; leur imagination ne les melle jamais dans la foule du genre humain : ils sont toujours Comtes ou Ducs à leurs yeux , & jamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent une ame & un jugement selon la mesure de leur fortune , & ne se croient pas moins au dessus des autres par leur esprit qu'ils le sont par leur condition & par leur fortune.

La sottise de l'esprit humain est telle , qu'il n'y a rien qui ne luy serve à agrandir l'idée qu'il a de luy-mesme : Une belle maison , un habit magnifique , une grande barbe , font qu'il s'en croit plus habile ; & si l'on y prend garde , il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il ny a rien de plus ridicule que ces jugemens ; mais il est très-difficile de se garantir entièrement de l'impression secrète que toutes ces choses exterieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est de s'accoutumer autant que l'on peut , à ne donner aucune autorité à toutes les qualitez qui ne peuvent rien contribuer à trouver la verité ; & de n'en donner à celles-mesmes qui y contribuent qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'age , la science , l'étude , l'experience , l'esprit , la vivacité , la retenuë , l'exactitude , le travail , servent pour trouver la verité des choses cachées : & ainsi ces qualitez meritent qu'on y ait égard : mais il faut pourtant les pezer avec soin ; & ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires. Car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain , puis qu'il y a des opinions tres-faussees qui ont esté approuvées par des personnes de fort bon esprit , & qui avoient une grande partie de ces qualitez.

VIII.

Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la maniere. Car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lors qu'il parle avec grace , avec facilité , avec gravité , avec moderation & avec douceur ; & à croire au contraire qu'un homme a tort lors qu'il parle des-agreablement , ou qu'il fait paroître de l'emportement , de l'aigreur , de la presumption dans ses actions & dans ses paroles.

Cependant si l'on ne juge du fond des choses que par ces manieres exterieures & sensibles , il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé. Car il y a des personnes qui debitent gravement & modestement des sottises , & d'autres au contraire , qui estant d'un naturel prompt , ou qui estant mesme possédez de quelque passion qui paroist dans leur visage & dans leurs paroles , ne laissent pas d'avoir la verité de leur costé. Il y a des esprits fort mediocres & tres superficiels , qui pour avoir esté nourris à la Cour , où l'on étudie & l'on pratique mieux l'art de plaire que par tout ailleurs , ont des manieres fort agreables , sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugemens ; & il y en a d'autres au contraire , qui n'ayant aucun exterieur ne laissent pas d'avoir l'esprit grand & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'il ne pensent , & d'autres qui pensent mieux qu'il ne parlent. Ainsi la raison veut que ceux qui en sont capables n'en jugent point par ces choses exterieures , & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la verité , non seulement lors qu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & des-agreables ; mais lors mesme qu'elle est meslée
avec

avec quantité de faussetez : Car une mesme personne peut dire vray en une chose , & faux dans une autre ; avoir raison en ce point , & tort en celuy-là.

Il faut donc considerer chaque chose separément , c'est à dire , qu'il faut juger de la maniere par la maniere, & du fond par le fond ; & non du fond par la maniere, ny de la maniere par le fond. Une personne a tort de parler avec colere , & elle a raison de dire vray : & au contraire une autre à raison de parler sagement & civilement , & elle a tort d'avancer des faussetez.

Mais comme il est raisonnable d'estre sur ses gardes , pour ne pas conclure qu'une chose est vraye ou fausse , parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon ; il est juste aussi que ceux qui desirent persuader les autres de quelque verité qu'ils ont reconnue , s'étudient à la revestir des manieres favorables qui sont propres à la faire approuver , & à éviter les manieres odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils se doivent souvenir que quand il s'agit d'entrer dans l'esprit du monde , c'est peu de chose que d'avoir raison, & que c'est un grand mal de n'avoir que raison , & de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire goûter la raison.

S'ils honorent serieusement la verité, ils ne doivent pas la des-honorer en la couvrant des marques de la fausseté & du mensonge ; & s'ils l'aiment sincerement , ils ne doivent pas attirer sur elle la haine & l'aversion des hommes. par la maniere choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand precepte de la Rhetorique, qui est d'autant plus utile , qu'il sert à regler l'ame aussi-bien que les paroles. Car encore que ce soient deux choses

ses différentes d'avoir tort en la maniere, & d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la maniere sont souvent plus grandes & plus considérables que celles du fond.

En effet, toutes ces manieres fieres, presomptueuses, aigres, opiniastrées, emportées, viennent toujours de quelque dérèglement d'esprit, qui est souvent plus considerable que le défaut d'intelligence & de lumiere que l'on reprend dans les autres; & mesme il est toujours injuste de vouloir persuader les hommes de cette sorte: car il est bien juste que l'on se rende à la verité quand on la connoit; mais il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vray tout ce que l'on croit, & qu'ils deferent à nostre seule autorité. Et c'est néanmoins ce que l'on fait en proposant la verité en ces manieres choquantes. Car l'air du discours entre ordinairement dans l'esprit avant les raisons, l'esprit estant plus prompt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'est pour comprendre la solidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout: Or l'air du discours estant ainsi separé des preuves ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue; de sorte que s'il est aigre & imperieux il rebute necessairement l'esprit des autres, parce qu'il paroît qu'on veut emporter par autorité & par une espece de tyrannie ce qu'on ne doit obtenir que par la persuasion & par la raison.

Cette injustice est encore plus grande s'il arrive qu'on employe ces manieres choquantes pour combattre des opinions communes & receuës; car la raison d'un particulier peut bien être preferée à celle de plusieurs, lors qu'elle est plus vraie, mais un particulier ne doit jamais pretendre que son autorité doive prevaloir à celle de tous les autres.

Ainsi

Ainsi non seulement la modestie & la prudence, mais la justice mesme obligent de prendre un air rabaislé quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie, parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'autorité d'un particulier à une autorité ou publique, ou plus grande & plus établie. On ne peut témoigner trop de moderation quand il s'agit de troubler la possession d'une opinion reçue, ou d'une creance acquise depuis long-temps : Ce qui est si vray, que saint Augustin l'étend mesme aux veritez de la Religion, ayant donné cette excellente regle à tous ceux qui sont obligez d'instruire les autres.

Voicy de quelle sorte, dit-il, les Catholiques sages & religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres : Sice sont des choses communes & autorisées, ils les proposent d'une maniere pleine d'assurance, & qui ne témoigne aucun doute ; en l'accompagnant de toute la douceur qui leur est possible. Mais si ce sont des choses extraordinaires, quoy qu'ils en connoissent tres-clairement la verité, ils les proposent plutôt comme des doutes & comme des questions à examiner, que comme des dogmes & des décisions arrêtées, pour s'accommoder en cela à la foiblesse de ceux qui les écourent. Que si une verité est si haute qu'elle surpasse les forces de ceux à qui on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croistre & de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de foiblesse, où elle ne feroit que les accabler.

QUA-



QUATRIEME PARTIE

DE LA

LOGIQUE.

De la Methode.

L nous reste à expliquer la dernière partie de la Logique, qui regarde la Methode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons crû y devoir joindre ce qui regarde la demonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnemens, par lesquels on prouve invinciblement quelque verité; & que mesme il sert de peu pour bien démontrer, de sçavoir les regles des syllogismes, qui est à quoy on manque tres-peu souvent; mais que le tout est de bien arranger ses pensées, en se servant de celles qui sont claires & évidentes, pour penetrer dans ce qui paroïssoit plus caché.

Et comme la demonstration a pour fin la science, il est necessaire d'en dire quelque chose auparavant.

CHAPITRE PREMIER.

De la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoist par l'esprit sent plus certaines que ce que l'on connoist par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de sçavoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance necessaire.

S I lors que l'on considere quelque maxime, on en connoist la verité en elle-mesme, & par l'évidence qu'on y apperçoit qui nous persuade sans autre raison, cette sorte de connoissance s'appelle intelligence, & c'est ainsi que l'on connoist les premiers principes.

Mais si elle ne nous persuade pas par elle-mesme, on a besoin de quelqu'autre motif pour s'y rendre, & ce motif est, ou l'autorité ou la raison: Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui luy est proposé, c'est ce qu'on appelle foy. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entiere conviction mais laisse encore quelque doute, & cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute est ce qu'on nomme opinion,

Que si cette raison nous convainc entiere-ment; alors, ou elle n'est claire qu'en apparence & faute d'attention, & la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fausse en effet; ou du moins un jugement temeraire, si estant vraie en soy, on n'a pas néanmoins eu assez de raison de la croire veritable.

Mais si cette raison n'est pas seulement apparence, mais solide & veritable, ce qui se reconnoit

noist par une attention plus longue & plus exacte , par une persuasion plus ferme , & par la qualité de la clarté , qui est plus vive & plus pénétrante , alors la conviction que cette raison produit s'appelle science , sur laquelle on forme diverses questions.

La premiere est , s'il y en a , c'est à dire , si nous avons des connoissances fondées sur des raisons claires & certaines , ou en general , si nous avons des connoissances claires & certaines : car cette question regarde autant l'intelligence que la science.

Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier , & qui ont mesme ébably sur ce fondement toute leur Philosophie , & entre ces Philosophes , les uns se sont contentez de nier la certitude , en admettant la vray-semblance , & ce sont les nouveaux Academiciens : les autres qui sont les Pyrrhoniens , ont mesme nié cette vray-semblance , & ont pretendu que toutes choses estoient également obscures & incertaines.

Mais la verité est , que toutes ces opinions qui ont fait tant de bruit dans le monde n'ont jamais subsisté que dans des discours , des disputes , ou des écrits , & que personne n'en a jamais esté serieusement persuadé : c'estoient des jeux & des amusemens de personnes oisives & ingenieuses ; mais ce ne furent jamais des sentimens dont ils fussent interieurement penetrez ; & par lesquels ils voulussent se conduire ; c'est pourquoy le meilleur moyen de convaincre ces Philosophes , estoit de les rappeler à leur conscience , & à la bonne-foy , & de leur demander après tous ces discours , par lesquels ils s'efforçoient de montrer , qu'on ne peut distinguer

R

le

le sommeil de la veille, ny la folie du bon sens, s'ils n'estoient pas persuadez malgré toutes leurs raisons, qu'ils ne dormoient pas, & qu'ils avoient l'esprit sain; & s'ils eussent eu quelque sincerité, ils auroient démenty toutes leurs vaines subtilitez, en avouant franchement qu'ils ne pouvoient pas ne point croire toutes ces choses quand ils l'eussent voulu.

Que s'il se trouvoit quelqu'un, qui pût entrer en doute, s'il ne dort point, ou s'il n'est point fou, ou qui pût mesme croire, que l'existence de toutes les choses exterieures est incertaine, & qu'il est douteux s'il y a un Soleil, une Lune, & une matiere; au moins personne ne scauroit douter, comme dit saint Augustin, s'il est, s'il pense, s'il vit: car soit qu'il dorme, ou qu'il veille, soit qu'il ait l'esprit sain, ou malade, soit qu'il se trompe, ou qu'il ne se trompe pas; il est certain au moins puis qu'il pense, qu'il est & qu'il vit, estant impossible de separer l'estre & la vie de la pensée, & de croire que ce qui pense, n'est pas, & ne vit pas; & de cette connoissance claire, certaine, & indubitable, il en peut former une regle, pour approuver comme vrayes toutes les pensées qu'il trouvera claires, comme celle-là luy paroist.

Il est impossible de mesme de douter de ses perceptions, en les separant de leur objet: qu'il y ait ou n'y ait pas un Soleil, & une terre, il m'est certain, que je m'imagine en voir un; il m'est certain, que je doute, lors que je doute, que je croy voir, lors que je croy voir, que je croy entendre, lors que je croy entendre, & ainsi des autres; de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul, & en y considerant ce qu'il s'y passe, on y trouvera une infinité de connoissances claires, & dont il est impossible de douter.

Cette

Cette consideration peut servir à décider une autre question que l'on fait sur ce sujet, qui est, si les choses que l'on ne connoist que par l'esprit, sont plus ou moins certaines, que celles que l'on connoist par les sens; car il est clair, par ce que nous venons de dire, que nous sommes plus assurez de nos perceptions & de nos idées, que nous ne voyons que par une reflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. L'on peut dire mesme, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toujours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas, ne vient pas des sens, mais d'une reflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons, quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire les sens.

Et c'est pourquoy il faut avouer que S. Augustin a eu raison de soutenir après Platon, que le jugement de la verité & la regle pour la discerner, n'appartient point aux sens, mais à l'esprit: *Non est judicium veritatis in sensibus*; & même que cette certitude que l'on peut tirer des sens, ne s'étend pas bien loin, & qu'il y a plusieurs choses que l'on croit sçavoir par les sens, & dont on ne peut pas dire que l'on ait une assurance entiere.

Par exemple, on peut bien sçavoir par les sens, qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps; mais on ne sçauroit sçavoir avec certitude quelle est la grandeur veritable & naturelle de chaque corps; & pour comprendre cela, il n'y a qu'à considerer, que si tout le monde n'avoit jamais regardé les objets extérieurs qu'avec des lunettes qui les grossissent, il est certain qu'on ne se feroit figuré les corps & toutes les mesures des corps, que selon la grandeur dans laquelle ils nous au-

roient esté representez par ces lunettes ; Or nos yeux mesmes sont des lunettes , & nous ne sçavons point précisément s'ils ne diminuent point ou n'augmentent point les objets que nous voyons, & si les lunettes artificielles que nous croyons les diminuer ou les augmenter , ne les établissent point au contraire dans leur grandeur veritable ; & partant on ne connoist point certainement la grandeur absoluë & naturelle de chaque corps.

On ne sçait point aussi , si nous les voyons de la mesme grandeur que les autres hommes ; car encore que deux personnes les mesurant , conviennent ensemble qu'un certain corps n'a par exemple que cinq pieds , néanmoins ce que l'un conçoit par un pied , n'est peut-estre pas ce que l'autre conçoit ; car l'un conçoit ce que les yeux luy rapportent , & un autre de mesme ; or peut-estre que les yeux de l'un ne luy rapportent pas la mesme chose que les yeux des autres leur representent , parce que ce sont des lunettes autrement taillées.

Il y a pourtant beaucoup d'apparence , que cette diversité n'est pas grande , parce qu'on ne voit pas une difference dans la conformation de l'œil qui puisse produire un changement bien notable , outre que quoy-que nos yeux soient des lunettes , ce sont pourtant des lunettes taillées de la main de Dieu ; & ainsi l'on a sujet de croire , qu'elles ne s'éloignent de la verité des objets , que par quelques defauts , qui corrompent ou troublent leur figure naturelle.

Quoy qu'il en soit , si le jugement de la grandeur des objets est incertain en quelque sorte , aussi n'est-il guères necessaire , & il n'en faut nullement conclure qu'il n'y ait pas plus de certitude dans tous les autres rapports des sens ; car si je ne sçay pas précisément

fément, comme j'ay dit, quelle est la grandeur absolue & naturelle d'un Elephant, je sçay pourtant qu'il est plus grand qu'un cheval, & moindre qu'une Baleine, ce qui suffit pour l'usage de la vie.

Il y a donc de la certitude & de l'incertitude, & dans l'esprit & dans les sens, & ce seroit une faute égale de vouloir faire passer toutes choses ou pour certaines, ou pour incertaines.

La Raison au contraire nous oblige d'en reconnoître de trois genres.

Car il y en a que l'on peut connoître clairement & certainement; Il y en a que l'on ne connoît pas à la vérité clairement, mais que l'on peut esperer de pouvoir connoître; & il y en a enfin qu'il est comme impossible de connoître avec certitude, ou parce que nous n'avons point de principes qui nous y conduisent, ou parce qu'elles sont trop disproportionnées à nostre esprit.

Le premier genre comprend tout ce que l'on connoît par demonstration ou par intelligence.

Le second est la matiere de l'étude des Philosophes; mais il est facile qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne sçavent le distinguer du troisiéme, c'est à dire, s'ils ne peuvent discerner les choses où l'esprit peut arriver, de celles où il n'est pas capable d'atteindre.

Le plus grand abregement que l'on puisse trouver dans l'étendue des sciences, est de ne s'appliquer jamais à la recherche de tout ce qui est au dessus de nous, & que nous ne pouvons esperer raisonnablement de pouvoir comprendre. De ce genre sont toutes les questions qui regardent la puissance de Dieu, qu'il est ridicule de vouloir renfermer dans les bornes étroites de nostre esprit, & generalement tout ce qui tient

de l'infiny ; car nostre esprit estant finy, il se perd & s'ébloiit dans l'infinité, & demeure accablé sous la multitude des pensées contraires qu'elle fournit.

C'est une solution tres-commode & tres-courte pour se tirer d'un grand nombre de questions, dont on disputera toujours tant que l'on en voudra disputer, parce que l'on n'arrivera jamais à une connoissance assez claire, pour fixer & arrester nos esprits. Est-il possible qu'une creature ait esté créée dans l'éternité ? Dieu peut-il faire un corps infiny en grandeur, un mouvement infiny en vitesse, une multitude infinie en nombre ? un nombre infiny est-il pair ou impair ? Y a-t-il un infiny plus grand que l'autre ? Celuy qui dira tout d'un coup je n'en sçay rien, sera aussi avancé en un moment, que celuy qui s'appliquera à raisonner vingt ans sur ces sortes de sujets ; & la seule difference qu'il peut y avoir entr'eux, est que celuy qui s'efforcera de penetrer ces questions est en danger de tomber en un degré plus bas que la simple ignorance, qui est de croire sçavoir ce qu'il ne sçait pas.

Il y a de mesme une infinité de questions Métaphysiques, qui estant trop vagues, trop abstraites & trop éloignées des principes clairs & connus, ne se resoudront jamais ; & le plus seur est, de s'en délivrer le plûtoſt qu'on peut, & après avoir appris legerement que l'on les forme, se resoudre de bon cœur à les ignorer.

Nescire quædam magna pars sapientiæ.

Par ce moyen en se délivrant des recherches ; où il est comme impossible de réussir, on pourra faire plus de progrès dans celles qui sont plus proportionnées à nostre esprit.

Mais

Mais il faut remarquer, qu'il y a des choses qui sont incomprehensibles dans leur maniere, & qui sont certaines dans leur existence; On ne peut concevoir comment elles peuvent estre, & il est certain neanmoins qu'elles sont.

Qu'y-a-t-il de plus incomprehensible que l'Eternité; & qu'y a-t-il en mesme temps de plus certain; en sorte que ceux qui par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connoissance de Dieu, sont obligez de l'attribuer au plus vil, & au plus méprisable de tous les Estres, qui est la matiere.

Quel moyen de comprendre, que le plus petit grain de matiere soit divisible à l'infiny, & que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que non seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de bled enferme en soy autant de parties, quoy qu'à proportion plus petites, que le monde entier; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, & qu'il contienne en soy un petit monde avec toutes ses parties, un Soleil, un Ciel, des Estoilles, des Planettes, une Terre dans une justesse admirable de proportions; & qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain, qui ne contienne encore un monde proportionel; Quelle peut estre la partie dans ce petit monde, qui répond à la grosseur d'un grain de bled, & quelle esfroyable difference doit-il y avoir, afin qu'on puisse dire veritablement que ce qui est un grain de bled à l'égard du monde entier; cette partie l'est à l'égard d'un grain de bled; neanmoins cette partie dont la petitesse nous est déjà incomprehensible, contient encore un autre monde proportionel; & ainsi à l'infiny, sans

qu'on puisse en trouver aucune , qui n'ait autant de parties proportionnelles que tout le monde , quelque étendue qu'on luy donne.

Toutes ces choses sont inconcevables; & néanmoins il faut nécessairement qu'elles soient , puisque l'on démontre la divisibilité de la matière à l'infiny, & que la Geometrie nous en fournit des preuves aussi claires que d'aucune des veritez qu'elle nous découvre.

Car cette science nous fait voir, qu'il y a de certaines lignes qui n'ont nulle mesure commune, & qu'elle appelle pour cette raison incommensurables, comme la Diagonale d'un quarré & les costez; Or si cette Diagonale & ces costez estoient composez d'un certain nombre de parties indivisibles, une de ces parties indivisibles feroit la mesure commune de ces deux lignes, & par conséquent il est impossible, que ces deux lignes soient composées d'un certain nombre de parties indivisibles.

2. On démontre encore dans cette science, qu'il est impossible qu'un nombre quarré soit double d'un autre nombre quarré, & que cependant il est tres possible, qu'un quarré d'étendue soit double d'un autre quarré d'étendue; Or si ces deux quarez d'étendue estoient composez d'un certain nombre de parties finies, le grand quarré contiendrait le double des parties du petit, & tous les deux estant quarez, il y auroit un quarré de nombre double d'un autre quarré de nombre, ce qui est impossible.

Enfin, il n'y a rien de plus clair que cette raison, que deux neants d'étendue ne peuvent former une étendue, & que toute étendue a des parties; or en prenant deux de ces parties qu'on suppose indivisibles, je demande, si elles ont de l'éten-

ten-

tendue, ou si elles n'en ont point : si elles en ont, elles sont donc divisibles, & elles ont plusieurs parties ; si elles n'en ont point, ce sont donc des neants d'étendue ; & ainsi il est impossible qu'elles puissent former une étendue.

Il faut renoncer à la certitude humaine, pour douter de la vérité de ces démonstrations ; mais pour aider à concevoir autant qu'il est possible cette divisibilité infinie de la matière, j'y joindray encore une preuve qui fait voir en même temps une division à l'infini, & un mouvement qui se ralentit à l'infini, sans arriver jamais au repos.

Il est certain, que quand on douterait si l'étendue se peut diviser à l'infini, on ne sçaurait au moins douter qu'elle ne se puisse augmenter à l'infini, & qu'à un plan de cent mil lieux ou ne puisse en joindre un autre de cent mil lieux, & ainsi à l'infini : or cette augmentation infinie de l'étendue prouve sa divisibilité à l'infini ; & pour le comprendre il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate que l'on augmente en longueur à l'infini, & un vaisseau sur le bord de cette mer qui s'éloigne du port en droite ligne ; il est certain, qu'en regardant du port le bas du vaisseau au travers d'un verre ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui se terminera au bas de ce vaisseau, passera par un certain point du verre, & que le rayon horizontal passera par un autre point du verre plus élevé que le premier. Or à mesure que le vaisseau s'éloignera, le point du rayon qui se terminera au bas du vaisseau montera toujours, & divisera infiniment l'espace qui est entre ces deux points, & plus le vaisseau s'éloignera, plus il montera lentement, sans que jamais il cesse de monter, ny qu'il puisse arriver au point du rayon horizontal, parce-

R. 5,

que :

que ces deux lignes se coupant dans l'œil, ne feront jamais ny parallèles, ny une même ligne. Ainsi cet exemple nous fournit en même temps la preuve d'une division à l'infiny de l'étendue, & d'un ralentissement à l'infiny du mouvement.

C'est par cette diminution infinie de l'étendue qui naît de sa divisibilité, qu'on peut prouver ces problemes qui semblent impossibles dans les termes; Trouver un espace infiny égal à un espace finy, ou qui ne soit que la moitié, le tiers, &c. d'un espace finy. On les peut résoudre en diverses manieres, & en voicy une assez grossiere, mais tres-facile. Si l'on prend la moitié d'un carré, & la moitié de cette moitié, & ainsi à l'infiny, & que l'on joigne toutes ces moitiés par leur plus longue ligne, on en fera un espace d'une figure irréguliere, & qui diminuera toujours à l'infiny par un des bouts, mais qui sera égal à tout le carré; car la moitié, & la moitié de la moitié; plus la moitié de cette seconde moitié, & ainsi à l'infiny font le tout; le tiers & le tiers du tiers, & le tiers du nouveau tiers, & ainsi à l'infiny font la moitié. Les quarts pris de la même sorte font le tiers, & les cinquièmes le quart. Joignant bout à bout ces tiers ou ces quarts, on en fera une figure qui contiendra la moitié ou le tiers de l'aire du total, & qui sera infinie d'un côté en longueur, en diminuant proportionnellement en largeur.

L'utilité que l'on peut tirer de ces speculations n'est pas simplement d'acquiescer ces connoissances, qui sont d'elles-mêmes assez steriles; mais c'est d'apprendre à connoître les bornes de nostre esprit, & à luy faire avouer malgré qu'il en ait, qu'il y a des choses, qui sont, quoy

quoy qu'il ne soit pas capable de les comprendre & c'est pourquoy il est bon de le fatiguer à ces subtilitez, afin de dompter sa presumption; & luy ôter la hardiesse d'opposer jamais ses foibles lumieres aux veritez que l'Eglise luy propose, sous pretexte qu'il ne les peut pas comprendre, car puisque toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matiere, & d'avouer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre comment cela se peut faire; N'est-ce pas peccer visiblement contre la raison, que de refuser de croire les effets merveilleux de la toute puissance de Dieu, qui est d'elle-mesme incomprehensible, par cette raison que nostre esprit ne les peut comprendre.

Mais comme il est avantageux de faire sentir quelquefois à son esprit sa propre foiblesse, par la consideration de ces objets qui le surpassent, & qui le surpassant l'abbatent & l'humilient, il est certain aussi, qu'il faut tâcher de choisir pour l'occuper ordinairement des sujets & des matieres qui luy soient plus proportionnées & dont il soit capable de trouver & de comprendre la verité, soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer *à priori*, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver *à posteriori*. Il faut un peu étendre ces termes pour y reduire toutes sortes de demonstrations, mais il a esté bon de les marquer en passant, afin que l'on les entende, & que l'on ne soit pas surpris en les voyant dans des livres, ou dans des discours de Philosophie: & parce que ces raisons sont d'ordinaire composées de plusieurs parties, il est necessaire, pour les rendre claires & concluantes, de les

disposer en un certain ordre , & une certaine methode; & c'est de cette methode que nous traiterons dans la plus grande partie de ce Livre.

C H A P I T R E II.

*Des deux sortes de methodes, Analyse, & Synthèse.
Exemple de l'Analyse.*

ON peut appeller generalement methode , l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour decouvrir la verité quand nous l'ignorons , ou pour la prouver aux autres quand nous la connoissons déjà.

Ainsi il y a deux sortes de methode; l'une pour decouvrir la verité, qu'on appelle *analyse* ou *methode de resolution*, & qu'on peut aussi appeller *methode d'invention* : & l'autre pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthèse*, ou *methode de composition*, & qu'on peut aussi appeller *methode de doctrine*.

On ne traite pas d'ordinaire par Analyse le corps entier d'une science, mais on s'en sert seulement pour resoudre quelque question.

Or toutes les questions sont ou de mots ou de choses.

J'appelle icy questions de mots , non pas celles où on cherche des mots ; mais celles où par les mots on cherche des choses , comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une enigme , ou d'expliquer.

{ * La plus grande partie de tout ce que l'on dit icy }
des Questions , a esté tiré d'un manuscrit de feu Mon
sieur Descartes , que Monsieur Clercelier a eu la bonté
de presser.

pliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures ou ambiguës.

Les questions des choses se peuvent reduire à quatre principales especes.

La 1. est , quand on cherche les causes par les effets : On sçait par exemple les divers effets de l'Aiman, on en cherche la cause: On sçait les divers effets qu'on a accoustumé d'attribuer à l'horreur du vuide ; On recherche si c'en est la vraye cause, & on a trouvé que non. On connoist le flux & le reflux de la mer: On demande quelle peut estre la cause d'un si grand mouvement & si réglé.

La 2. est , quand on cherche les effets par les causes: On a sçeu par exemple de tout temps que le vent & l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps, mais les anciens n'ayant pas assez examiné quels pouvoient estre les effets de ces causes, ne les avoient point appliquez, comme on a fait depuis par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses tres-utiles à la société humaine , & qui soulagent notablement le travail des hommes, ce qui devoit estre le fruit de la vraye Physique. De sorte que l'on peut dire que la premiere sorte de questions, où l'on cherche les causes par les effets, font toute la speculation de la Physique , & que la seconde sorte, où l'on cherche les effets par les causes , en font toute la pratique.

La 3. espece des questions est , quand par les parties on cherche le tout ; Comme lors qu'ayant plusieurs nombres, on en cherche la somme en les adjoustant l'un à l'autre ; ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit en les multipliant l'un par l'autre,

La 4. est , quand ayant le tout & quelque partie , on cherche une autre partie; comme lors qu'ayant

ayant un nombre & ce que l'on en doit ôter , on cherche ce qui restera ; ou qu'ayant un nombre , on cherche quelle en sera la tantieme partie.

Mais il faut remarquer , que pour étendre plus loin ces deux dernieres sortes de questions, & afin qu'elles comprennent ce qui ne pourroit pas proprement se rapporter aux deux premieres , il faut prendre le mot de partie plus generalement , pour tout ce que comprend une chose , ses modes , ses extremités , ses accidens , ses proprietés , & generalement tous ses attributs : de sorte que ce sera par exemple chercher un tout par ses parties , que de chercher l'aire d'un Triangle par sa hauteur & par sa baze ; & ce sera au contraire chercher une partie par le tout & une autre partie , que de chercher le costé d'un Rectangle , par la connoissance qu'on a de son aire & de l'un de ses costés.

Or de quelque nature que soit la Question que l'on propose à résoudre , la premiere chose qu'il faut faire , est , de concevoir nettement & distinctement ce que c'est precisément qu'on demande , c'est-à-dire , quel est le point précis de la Question.

Car il faut éviter ce qui arrive à plusieurs personnes , qui , par une precipitation d'esprit , s'appliquent à résoudre ce qu'on leur propose , avant que d'avoir assez consideré par les signes & les marques par lesquels ils pourront connoître ce qu'ils cherchent , quand ils le rencontreront : comme si un valet à qui son Maître auroit commandé de chercher l'un de ses amis , se hastoit d'y aller , avant que d'avoir sceu plus particulierement de son Maître quel est cet amy.

Or encore que dans toute Question il y ait quelque chose d'inconnu , autrement il n'y auroit rien à chercher , il faut néanmoins que ce-
la

la meſme qui eſt inconnu ſoit marqué & deſigné par de certaines conditions ; qui nous déterminent à rechercher une choſe plutôt qu'une autre, & qui nous puiſſent faire juger , quand nous l'aurons trouvée, que c'eſt ce que nous cherchions.

Et ce ſont ces conditions que nous devons bien enviſager d'abord, en prenant garde de n'en point ajouter qui ne ſoient point enfermées dans ce que l'on a propoſé, & de n'en point omettre qui y ſeroient enfermées ; car on peut pecher en l'une & en l'autre maniere.

On pecheroit en la premiere maniere, ſi, lors par exemple que l'on nous demande, quel eſt l'animal qui au matin marche à quatre pieds , à midy à deux, & au ſoir à trois, on ſe croyoit aſtreint de prendre tous ces mots de pieds, de matin, de midy, de ſoir, dans leur propre & naturel ſignification : Car celui qui propoſe cet enigme, n'a point mis pour condition, qu'on les deũt prendre de la ſorte ; mais il ſuffit, que ces mots ne ſe puiſſent par metaphore rapporter à autre choſe ; & ainſi cette Queſtion eſt bien reſolue, quand on a dit, que cet animal eſt l'homme.

Suppoſons encore qu'on nous demande, par quel artifice pouvoit avoir eſté faite la figure d'un Tantale, qui eſtant couché ſur une colonne au milieu d'un vaze, en poſture d'un homme qui ſe panche pour boire, ne le pouvoit jamais faire, parce que l'eau pouvoit bien monter dans le vaze juſqu'à ſa bouche; mais ſ'enfuyoit toute ſans qu'il en demeurât rien dans le vaze, auſſi toſt qu'elle eſtoit arrivée juſques à ſes lèvres: on pecheroit en ajoutant des conditions qui ne ſerviroient de rien à la ſolution de cette demande, ſi on s'amuſoit à chercher quelque ſecret merveilleux dans la figure de ce
Tan-

Tantale, qui feroit fuir cette eau, auffi-toft qu'elle auroit touché fes lèvres, car cela n'est point enfermé dans la Question, & si on la conçoit bien, on la doit reduire à ces termes, de faire un vase, qui tiennne l'eau, n'estant plein que jusqu'à une certaine hauteur, & qui la laisse toute aller si on le remplit davantage; & cela est fort aisé; car il ne faut que cacher un Siphon dans la Colonne, qui ait un petit trou en bas, par où l'eau y entre, & dont la plus longue jambe ait son ouverture par dessous le pied du vase; Tant que l'eau que l'on mettra dans le vase sera arrivée au haut du Siphon, elle y demeurera, mais quand elle y sera arrivée, elle s'enfuira toute par la plus longue jambe du Siphon, qui est ouverte au dessous du pied du vase.

On demande encore, quel pouvoit estre le secret de ce beuveur d'eau, qui se fit voir à Paris, il y a vingt ans, & comment il se pouvoit faire, qu'en jettant de l'eau de la bouche; il remplit en mesme temps cinq ou six verres differens, d'eaux de diverses couleurs: si on s'imagine que ces eaux de diverses couleurs estoient dans son estomach, & qu'il les separoit, en les jettant, l'une dans un verre, & l'autre dans l'autre, on cherchera un secret que l'on ne trouvera jamais, parce qu'il n'est pas possible: au lieu qu'on n'a qu'à chercher, pourquoy l'eau sortie en mesme temps de la même bouche, paroissoit de diverses couleurs dans chacun de ces verres; & il y a grande apparence, que cela venoit de quelque teinture, qu'il avoit mise au fond de ces verres.

C'est aussi l'artifice de ceux qui proposent des questions, qu'ils ne veulent pas que l'on puisse résoudre facilement, d'environner ce qu'on doit trouver de tant de conditions inutiles, & qui ne servent

fervent de rien à le faire trouver, que l'on ne puisse pas facilement découvrir le vray point de la question, & qu'ainsi on perde le temps, & on se fatigue inutilement l'esprit, en s'arrêtant à des choses qui ne peuvent de rien contribuer à la résoudre.

L'autre maniere dont on peche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche, est quand on en omet qui sont essentielles à la question que l'on propose : On propose par exemple de trouver par art le mouvement perpetuel ; car on sçait bien qu'il y en a de perpetuels dans la nature, comme sont les mouvemens des fontaines, des rivières, des astres : Il y en a qui s'estant imaginez que la terre tourne sur son centre, & que ce n'est qu'un gros Aiman, dont la pierre d'Aiman a toutes les propriétés, ont crû aussi qu'on pourroit disposer un Aiman de telle sorte, qu'il tourneroit toujours circulairement ; Mais quand cela seroit, on n'auroit pas satisfait au problème de trouver par art le mouvement perpetuel ; puisque ce mouvement seroit aussi naturel, que celui d'une rouë qu'on expose au courant d'une rivière.

Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui designent & qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu. Car il ne faut pas nous imaginer, que nous devons trouver un nouveau genre d'être, au lieu que nostre lumière ne peut s'étendre qu'à reconnoître, que ce que l'on cherche participe en telle & telle maniere à la nature des choses qui nous sont connues. Si un homme, par exemple estoit aveugle de naissance, on se
tuë.

tuëroit en vain de chercher des argumens & des preuves pour luy faire avoir les vraies idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens; Et de même, si l'Aïman & les autres corps, dont on cherche la nature, estoit un nouveau genre d'estre, & tel que nostre esprit n'en auroit point conceu de semblable, nous ne devrions pas nous attendre de le connoître jamais par raisonnement; mais nous aurions besoin pour cela d'une autre esprit que le nostre. Et ainsi on doit croire avoir trouvé tout ce qui se peut trouver par l'esprit humain, si on peut concevoir distinctement un tel mélange des estres & des natures qui nous sont connuës, qu'il produise tous les effets que nous voyons dans l'Aïman.

Or c'est dans l'attention que l'on fait à ce qui est de connu dans la question que l'on veut résoudre, que consiste principalement l'Analyse, tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités, qui nous puissent mener à la connoissance de ce que nous cherchons.

Comme si l'on propose, *Si l'ame de l'homme est immortelle*, & que pour le chercher, on s'applique à considérer la nature de nostre ame, on y remarque premièrement, que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée. On examine ensuite; ce que c'est que de penser; & ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, & qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'estre long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'estre d'une telle
ou

ou d'une telle figure, d'estre divisible, &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée; on en conclut, que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir estre conçu en niant de luy la chose dont il seroit mode. D'où l'on infere encore, que la pensée n'estant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance; & qu'ainsi la substance qui pense & la substance étendue soient deux substances réellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre: puisque mesme la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons destruction, n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matiere qui demeure toujours dans la nature, comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roües d'une horloge il n'y a point de substance détruite, quoy-que l'on dise que cette horloge est détruite. Ce qui fait voir que l'ame n'estant point divisible & composée d'aucunes parties, ne peut perir, & par consequent qu'elle est immortelle:

Voila ce qu'on appelle *analyse* ou *resolution*, où il faut remarquer. 1. Qu'on y doit pratiquer aussi bien que dans la methode qu'on appelle *de composition*, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Car il n'y a point de vraye methode qui se puisse dispenser de cette regle.

2. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces veritez conñuës dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoistre, & non dans les choses plus genera-
les

les , comme on fait dans la methode de doctrine. Ainsi dans l'exemple que nous avons proposé on ne commence pas par l'établissement de ces maximes generales : Que nulle substance ne perit à proprement parler : Que ce qu'on appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties: Qu'ainsi ce qui n'a point de partie ne peut estre détruit, &c. Mais on monte par degrez à ces connoissances generales.

3. On n'y propose les maximes claires & évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin , au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4. Enfin ces deux methodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée; ou comme different les deux manieres dont on se peut servir pour prouver qu'une personne est descendue de S. Louis; dont l'une est de montrer que cette personne a un tel pour pere, qui estoit fils d'un tel , & celui-là d'un autre , & ainsi jusqu'à saint Louis : & l'autre de commencer par saint Louis, & montrer qu'il a eu tels enfans, & ces enfans d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit. Et cet exemple est d'autant plus propre en cette rencontre, qu'il est certain que pour trouver une genealogie inconnue , il faut remonter du fils au pere ; au lieu que pour l'expliquer après l'avoir trouvée , la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendans ; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences , où après s'estre servy de l'analyse pour trouver quelque verité, on se sert de l'autre methode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

Or.

On peut comprendre par là ce que c'est que l'analyse des Geometres. Car voicy en quoy elle consiste. Une question leur ayant esté proposée dont ils ignorent la verité ou la fausseté si c'est un theoreme, la possibilité ou l'impossibilité si c'est un problème; ils supposent que cela est comme il est proposé; & examinant ce qui s'ensuit de là, s'ils arrivent dans cet axamen à quelque verité claire dont ce qui leur est proposé soit une suite necessaire, ils en concluent que ce qui leur est proposé est vray; & reprenant ensuite par où ils avoient finy, ils le démontrent par l'autre methode qu'on appelle *de composition*. Mais s'ils tombent par une suite necessaire de ce qui leur est proposé dans quelque absurdité ou impossibilité; ils en concluent que ce qu'on leur avoit proposé est faux & impossible.

Voilà ce qu'on peut dire generalement de l'analyse, qui consiste plus dans le jugement & dans l'adresse de l'esprit, que dans des regles particulieres. Ces 4. neanmoins que Monsieur Descartes propose dans sa *Methode* peuvent estre utiles pour se garder de l'erreur en voulant rechercher la verité dans les sciences humaines, quoy qu'à dire vray elles soient generales pour toutes sortes de methodes, & non particulieres pour la seule analyse.

La 1. est de ne recevoir jamais aucune chose pour vraye qu'on ne la connoisse évidemment estre telle, c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la precipitation & la prevention; & de ne comprendre rien de plus en ses jugemens, que ce qui se presente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

La 2. de diviser chacune des difficultez qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, & qu'il est requis pour les resoudre.

La 3.

La 3. de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisez à connoître, pour monter peu à peu comme par degrez, jusqu'à la connoissance des plus composez, & supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres.

La 4. de faire par tout des dénombremens si entiers, & des reveues si generales, qu'on se puisse assurer de ne rien omettre.

Il est vray qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces regles, mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit, & de les garder autant que l'on peut lors qu'on veut trouver la verité par la voye de la raison, & autant que nostre esprit est capable de la connoître.

C H A P I T R E . III.

De la methode de composition, & particulièrement de celle qu'observent les Geometres.

C E que nous avons dit dans le Chapitre precedent nous a déjà donné quelque idée de la methode de composition, qui est la plus importante; en ce que c'est celle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette methode consiste principalement à commencer par les choses les plus generales & les plus simples, pour passer aux moins generales & plus composées. On évite par là les redites, puisque si on traitoit les especes avant le genre; comme il est impossible de bien connoître une espece sans en connoître le genre, il faudroit expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espece.

Il y a encore beaucoup de choses à observer
pour

pour rendre cette methode parfaite , & entiere-
ment propre à la fin qu'elle se doit proposer , qui
est de nous donner une connoissance claire & dis-
tincte de la verité : Mais parce que les preceptes
generaux sont plus difficiles à comprendre quand
ils sont separez de toute matiere , nous considere-
rons la methode que suivent les Geometres, com-
me étant celle qu'on a toujours jugée la plus pro-
pre pour persuader la verité, & en convaincre en-
tierement l'esprit. Et nous ferons voir premiere-
ment ce qu'elle a de bon , & en second lieu ce
qu'elle semble avoir de defectueux.

Les Geometres ayant pour but de n'avancer rien
que de convaincant , ils ont crû y pouvoir arriver
en observant trois choses en general.

La 1. est, de ne laisser aucune ambiguité dans
les termes, à quoy ils ont pourveu par les défi-
nitions des mots dont nous avons parlé dans la
premiere partie.

La 2. est, de n'établir leur raisonnemens que sur
des principes clairs & évidens , & qui ne puissent
estre contestez par aucune personne d'esprit. Ce
qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axi-
omes qu'ils demandent qu'on leur accorde ;
comme étant si clairs qu'on les obscurciroit en
les voulant prouver.

La 3. est , de prouver demonstrativement tou-
tes les conclusions qu'ils avancent , en ne se ser-
vant que des définitions qu'ils ont posées, des prin-
cipes qui leur ont esté accordez comme étant
tres évidens , ou des propositions qu'ils en ont dé-
jà tirées par la force du raisonnement , & qui leur
deviennent après autant de principes.

Ainsi l'on peut reduire à ces trois chefs , tout
ce que les Geometres observent pour convain-
cre

cre l'esprit, & renfermer le tout en ces cinq regles tres-importantes.

Regles necessaires,

Pour les définitions

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.

2. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliqués.

Pour les Axiomes.

3. Ne demander en Axiomes que des choses parfaitement évidentes.

Pour les demonstrations.

4. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui aurent précédé, ou les axiomes qui aurent esté accordés, ou les propositions qui aurent déjà esté démontrées, ou la construction de la chose mesme dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque operation à faire.

5. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent, & qui les expliquent.

Voilà ce que les Geometres ont jugé necessaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles. Et il faut avouer que l'attention à observer ces regles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnemens, en traitant les sciences, ce qui sans doute est le principal, tout le reste se pouvant dire utile plutôt que necessaire.

CHAPITRE. IV.

Explication plus particuliere de ces regles : & premierement de celles qui regardent les definitions.

Uoy-que nous ayons déjà parlé dans la premiere partie de l'utilité des definitions des termes, néanmoins cela est si important que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit ; puisque par là on démêle une infinité de disputes, qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguité des termes que l'un prend en un sens, & l'autre en un autre : de sorte que de tres-grandes contestations cesseroient en un moment, si l'un ou l'autre des disputans avoit soin de marquer nettement & en peu de paroles ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Ciceron a remarqué que la plupart des disputes entre les Philosophes anciens, & sur tout entre les Stoiciens & les Academiciens, n'étoient fondées que sur cette ambiguité de paroles, les Stoiciens ayant pris plaisir pour se relever, de prendre les termes de la Morale en d'autres sens que les autres. Ce qui faisoit croire que leur Morale estoit bien plus severe & plus parfaite, quoy-qu'en effet cette pretendue perfection ne fût que dans les mots, & non dans les choses, le sage des Stoiciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie que les Philosophes des autres Sectes qui paroissoient moins rigoureux, & n'évitant pas avec moins de soin les maux & les incommoditez, avec cette seule difference, qu'au lieu que les autres Philosophes se servoient des mots ordinaires de biens & de maux, les Stoiciens

ciens en jouissant des plaisirs ne les appelloient pas des biens, mais des choses préférables, *καταρτιωτικα* & en fuyant les maux ne les appelloient pas des maux, mais seulement des choses rejetales, *ἀντικαταρτιωτικα*.

C'est donc un avis très utile de retrancher de toutes les disputes tout ce qui n'est fondé que sur l'équivoque des mots, en les définissant par d'autres termes si clairs qu'on ne puisse plus s'y méprendre.

A cela sert la première des règles que nous venons de rapporter : Ne laisser aucun terme un peu obscur ou équivoque qu'on ne le définisse.

Mais pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il y faut encore ajouter la seconde règle : N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliqués ; c'est à dire, que des termes qui désignent clairement autant qu'il se peut l'idée qu'on veut signifier par le mot qu'on définit.

Car quand on n'a pas désigné assez nettement & assez distinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il est presque impossible que dans la suite on ne passe insensiblement à une autre idée que celle qu'on a désignée, c'est à dire, qu'au lieu de substituer mentalement à chaque fois qu'on se sert de ce mot la même idée qu'on a désignée ; on n'en substitue une autre que la nature nous fournit : Et c'est ce qu'il est aisé de découvrir, en substituant expressément la définition au défini. Car cela ne doit rien changer de la proposition, si on est toujours demeuré dans le même idée ; au lieu que cela la changera si on n'y est pas demeuré.

Tout cela se comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'Angle plan rectiligne.

La rencontre de deux lignes droites inclinées sur un mesme plan. Si on considère cette définition comme une simple définition de mot, en sorte qu'on regarde le mot d'*Angle* comme ayant esté dépouillé de toute signification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on n'y doit point trouver à redire. Car il a esté permis à Euclide d'appeller du mot d'*Angle* la rencontre des deux lignes. Mais il a esté obligé de s'en souvenir, & de ne prendre plus le mot d'*Angle* qu'en ce sens. Or pour juger s'il l'a fait, il ne faut que substituer toutes les fois qu'il parle de l'*Angle*, au mot d'*Angle* la définition qu'il a donnée, & si en substituant cette définition, il se trouve quelque absurdité en ce qu'il dit de l'*Angle*, il s'ensuivra qu'il n'est pas demeuré dans la mesme idée qu'il avoit designée; mais qu'il est passé insensiblement à une autre, qui est celle de la nature. Il enseigne, par exemple, à diviser un *Angle* en deux. Substituez sa définition. Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des costez, & qui a une baze ou souteillante; mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, & non à la rencontre des lignes.

Il est visible que ce qui a embarrassé Euclide, & ce qui l'a empêché de désigner l'*Angle* par les mots d'espace compris entre deux lignes qui se rencontrent; est qu'il a veu que cet espace pouvoit estre plus grand ou plus petit, quand les costez de l'*Angle* sont plus longs ou plus courts, sans que l'*Angle* en soit plus grand ou plus petit; mais il ne devoit pas conclure de là que l'*Angle* rectiligne n'estoit pas un espace; mais seulement qu

c'estoit un espace compris en deux lignes droites qui se rencontrent, indéterminé selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, & déterminé selon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre, le point où ces lignes se rencontrent.

Cette définition désigne si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un Angle, que c'est tout ensemble une définition de mot & une définition de la chose, excepté que le mot d'Angle comprend aussi dans le discours ordinaire un Angle solide, au lieu que par cette définition on le restreint à signifier un Angle plan rectiligne. Et lors qu'on a ainsi défini l'Angle, il est indubitable que tout ce qu'on pourra dire ensuite de l'Angle plan rectiligne, tel qu'il se trouve dans toutes les figures rectilignes, fera vray de cet Angle ainsi défini, sans qu'on soit jamais obligé de changer d'idée, ny qu'il se rencontre jamais aucune absurdité en substituant la définition à la place du défini. Car c'est cet espace ainsi expliqué que l'on peut diviser en deux, en trois, en quatre. C'est cet espace qui a deux côtes entre lesquels il est compris. C'est cet espace qu'on peut terminer du costé qu'il est de soy-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle baze ou soustendante. C'est cet espace qui n'est point considéré comme plus grand ou plus petit, pour estre compris entre des lignes plus longues ou plus courtes; parce qu'estant indéterminé selon cette dimension, ce n'est point de là qu'on doit prendre sa grandeur & sa petitesse. C'est par cette définition qu'on trouve le moyen de juger si un Angle est égal à un autre Angle, ou plus grand ou plus petit. Car puisque la grandeur de cet espace n'est déterminée

née que par la partie proportionnelle d'une circonférence, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'Angle se rencontrent, lorsque deux Angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonférence, comme la dixième partie, ils sont égaux; & si l'un a la dixième, & l'autre la douzième, celui qui a la dixième est plus grand que celui qui a la douzième. Au lieu que par la définition d'Euclide on ne sçauroit entendre en quoy consiste l'égalité de deux Angles; ce qui fait une horrible confusion dans ses *Elémens*, comme Ramus a remarqué, quoy-que luy-même ne rencontre guères mieux.

Voicy d'autres définitions d'Euclide, où il fait la même faute qu'en celle de l'Angle. *La raison, dit-il, est une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité: Proportion est une similitude de raisons.*

Par ces définitions le nom de *raison* doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs, lors qu'on considère de combien l'une surpasse l'autre. Car on ne peut nier que ce ne soit une habitude, de deux grandeurs comparées selon la quantité. Et par conséquent quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la différence de la première à la seconde est égale à la différence de la troisième à la quatrième. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourveu qu'il demeure toujours dans ces idées qu'il a désignées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raison* & de *proportion*. Mais il n'y demeure pas; puisque selon toute la suite de son livre, ces quatre nombres 3. 9. 8. 10. ne sont point en proportion, quoy-que la définition qu'il a donnée au mot de *propor-*

tion leur convienne, puisqu'il y a entre le premier nombre & le second comparez selon la quantité une habitude semblable à celle qui est entre le troisième & le quatrième.

Il falloit donc pour ne pas tomber dans cet inconvenient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manieres; l'une en considerant de combien l'une surpasse l'autre; & l'autre de quelle maniere l'une est contenue dans l'autre. Et comme ces deux habitudes sont differentes, il leur falloit donner divers noms, donnant à la premiere le nom de *différence*, & reservant à la seconde le nom de *raison*. Il falloit ensuite définir la *proportion* l'égalité de l'une ou l'autre de ces sortes d'habitudes, c'est à dire, de la *différence* ou de la *raison*; & comme cela fait deux especes, les distinguer aussi par deux divers noms, en appellant l'égalité des differences *proportion arithmetique*, & l'égalité des raisons *proportion geometrique*. Et parce que cette dernière est de beaucoup plus grand usage que la premiere, on pouvoit encore avertir que lorsque simplement on nomme *proportion* ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion geometrique, & qu'on n'entend l'arithmetique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit démêlé toute cette obscurité, & auroit levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuser de cette maxime, que les définitions des mots sont arbitraires; mais qu'il faut avoir grand soin de désigner si nettement & si clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne s'y puisse tromper dans la suite du discours, en changeant cette idée; c'est-à-dire, en prenant le mot en un au-

tre

trè sens, que celui qu'on luy a donné par la définition, en sorte qu'on ne puisse substituer la définition en la place du définy, sans tomber dans quelque absurdité.

CHAPITRE IV.

Que les Géometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots, & la définition

des choses.

QUoy qu'il n'y ait point d'auteurs qui se servent mieux de la définition des mots que les Géometres, je me croy néanmoins icy obligé de remarquer qu'ils n'ont pas toujours pris garde à la différence que l'on doit mettre entre les définitions des choses & les définitions des mots, qui est que les premières sont contestables, & que les autres sont incontestables. Car j'en voy qui disputent de ces définitions de mots avec la même chaletir que s'il s'agissoit des choses mêmes.

Ainsi l'on peut voir dans les Commentaires de Clavius sur Euclide une longue dispute & fort échauffée, entre Pellerier & luy, touchant l'espace entre la tangente & la circonference, que Pellerier pretendoit n'estre pas un Angle, au lieu que Clavius soutient que c'en est un. Qui ne voit que tout cela se pouvoit terminer en un mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'Angle.

Nous voyons encore que Simon Stevin, tres-celebre Mathematicien du Prince d'Orange, ayant définy le nombre, *Nombre est cela par le-*

quel s'explique la quantité de chacune chose, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de Rhetorique, comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vray qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est de sçavoir si l'unité est au nombre comme le point est à la ligne. Mais c'est ce qu'il falloit distinguer pour ne pas broüiller deux choses tres-differentes. Et ainsi traittant à part ces deux questions; l'une si l'unité est nombre, l'autre si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la premiere que ce n'estoit qu'une dispute de mot; & que l'unité estoit nombre ou n'estoit pas nombre selon la définition qu'on voudroit donner au nombre: Qu'en le définissant comme Euclide, nombre est une multitude d'unités assemblées, il estoit visible que l'unité n'estoit pas nombre: Mais que comme cette définition d'Euclide estoit arbitraire, & qu'il estoit permis d'en donner une autre au nom de nombre, on luy en pouvoit donner une comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par là, la premiere question est vidée, & on ne peut rien dire outre cela contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, sans une manifeste petition de principe, comme on peut voir en examinant les pretendues demonstrations de Stevin. La premiere est:

La partie est de mesme nature que le tout:

Unité est partie d'une multitude d'unités:

Donc l'unité est de mesme nature qu'une multitude d'unités; Et par conséquent nombre.

Cet argument ne vaut rien du tout. Car quand la partie seroit toujours de la mesme nature que

le tout, il ne s'ensuivroit pas qu'elle dût toujours avoir le même nom que le tout, & au contraire il arrive très-souvent qu'elle n'a point le même nom : Un soldat est une partie d'une armée, & n'est point une armée : Une chambre est une partie d'une maison, & n'est point une maison : Un demy cercle n'est point un cercle : La partie d'un quarré n'est point une quarré. Cet argument prouve donc au plus que l'unité estant partie de la multitude des unitez, a quelque chose de commun avec toute multitude d'unitez, selon quoy on pourra dire qu'ils sont de même nature ; mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le même nom de nombre à l'unité & à la multitude d'unitez, puisqu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unitez ; & ne donner à l'unité que son nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La seconde raison de Stevin ne vaut pas mieux :

Si du nombre donné l'on n'oste aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc si l'unité n'estoit pas nombre, en ostant un de trois, le nombre donné demeureroit ; ce qui est absurde.

Mais cette majeure est ridicule, & suppose ce qui est en question. Car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorsqu'on n'en ôte aucun nombre ; puis qu'il suffit pour ne pas demeurer tel qu'il étoit qu'on en ôte ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'est l'unité. Et si cet argument estoit bon, on prouveroit de la même manière qu'en ostant un demy-cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a ôté aucun cercle.

Ainsi tous les arguments de Stevin prouvent

au plus qu'on peut définir le nombre en sorte que le mot du nombre convienne à l'unité, parce que l'unité & la multitude d'unités ont assez de convenance pour estre signifiez par un mesme nom; mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puisse pas aussi définir le nombre en restreignant ce mot à la multitude d'unités, afin de n'estre pas obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des proprietés qui conviennent à tous les nombres horsmis à l'unité.

Mais la seconde question, qui est de sçavoir si l'unité est aux autres nombres, comme le point est à la ligne, n'est point de mesme nature que la premiere; & n'est point une dispute de mot, mais de chose. Car il est absolument faux que l'unité soit au nombre comme le point est à la ligne; puisque l'unité ajoutée au nombre le fait plus grand, au lieu que le point ajouté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité est partie du nombre, & le point n'est pas partie de la ligne. L'unité ostée du nombre, le nombre donné ne demeure point; & le point osté de la ligne, la ligne donnée demeure.

Le mesme Stevin est plein de semblables disputes sur les définitions des mots, comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'est point une quantité discrete: que la proportion des nombres est toujours arithmetique, & non geometrique: que toute racine de quelque nombre que ce soit est un nombre. Ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'estoit qu'une définition de mot, & qu'il a pris les définitions des mots qui ne peuvent estre contestées pour les définitions des choses que l'on peut souvent contester avec raison.

CHAPITRE. VI.

Des regles qui regardent les axiomes , c'est à dire les propositions claires & évidentes par elles-mêmes.

TOut le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires & si évidentes d'elles-mêmes , qu'elles n'ont pas besoin d'estre démontrées , & que toutes celles qu'on ne démontre point doivent estre telles pour être principes d'une véritable demonstration. Car si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent estre le fondement d'une conclusion tout à fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté & cette évidence d'une proposition. Car premierement , il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire & certaine , que lorsque personne ne la contredit ; & qu'elle doive passer pour douteuse , ou qu'au moins on soit obligé de la prouver , lors qu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela estoit ; il n'y auroit rien de certain ny de clair ; puisqu'il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de douter generalement de tout , & qu'il y en a même qui ont pretendu qu'il n'y avoit aucune proposition qui fust plus vray-semblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude ny de la clarté ; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester , sur tout de parole : mais il faut tenir pour clair ce qui paroist tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considerer :

les choses avec attention, & qui sont sinceres à dire ce qu'ils en pensent interieurement. C'est pourquoy il y a une parole dans Aristote de tres-grand sens, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours interient, & non pas le discours exterieur, parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre, qui s'engage à contester de parole les choses mesmes dont il est interieurement persuadé: ce qui est une tres-mauvaise disposition, & tres-indigne d'un esprit bien fait; quoi qu'il soit vray que cette humeur se prend souvent dans les Ecoles de Philosophie, par la coûture qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de mettre son honneur à ne se rendre jamais, celui-là estant jugé avoir le plus d'esprit qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper au lieu que le caractère d'un honnête homme, est de rendre les armes à la verité, aussitost qu'on l'apperçoit, & de l'aimer dans la bouche mesme de son adversaire.

Secondement, les mesmes Philosophes qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soutiennent aussi que toute la certitude & toute l'évidence des propositions vient ou immédiatement ou médiatement des sens. Car, disent-ils, cet axiome mesme qui passe pour le plus clair & le plus évident que l'on puisse désirer: *Le tout est plus grand que sa partie*, n'a trouvé de creance dans nostre esprit que parce que dès nostre enfance nous avons observé en particulier & que tout l'homme est plus grand que sa teste, & toute une maison qu'une chambre, & toute une forest qu'un arbre, & tout le Ciel qu'une Etoile.

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons refutée dans la premiere partie, que
toutes

toutes nos idées viennent de nos sens. Car si nous n'estions assurez de cette verité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis nostre enfance, nous n'en serions que probablement assurez, puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoître une chose que quand nous sommes assurez que l'induction est entiere; n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avons cru *vray* sur des inductions qui nous paroissent si generales qu'on ne s'imagineroit point y pouvoir trouver d'exception.

Ainsi il n'y a pas deux ou trois ans qu'on croyoit indubitable, que l'eau contenue dans un vaisseau courbé, dont un costé estoit beaucoup plus large que l'autre, se tenoit toujours au niveau, n'estant pas plus haute dans le petit costé que dans le grand, parce qu'on s'en estoit assuré par une infinité d'observations: & néanmoins on a trouvé depuis peu que cela est faux quand l'un des côtés est extrêmement étroit, parce qu'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre costé. Tout cela fait voir que les seules inductions ne nous sçauroient donner une certitude entiere d'aucune verité, à moins que nous ne fussions assurez qu'elles fussent generales, ce qui est impossible. Et par consequent nous ne serions que probablement assurez de la verité de cet axiome; *le tout est plus grand que sa partie*, si nous n'en étions assurez que pour avoir vu qu'un homme est plus grand que sa teste, une forest qu'un arbre, une maison qu'une chambre, le Ciel qu'une Etoile; puisque nous aurions toujours sujet de douter s'il n'y auroit point quelque autre tout auquel nous n'aurions pas pris garde qui ne seroit pas plus grand que sa partie.

Ce

Ce n'est donc point de ces observations que nous avons faites depuis nostre enfance , que la certitude de cet axiome dépend ; puis qu'au contraire il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur , que de nous arrester à ces préjugés de nostre enfance. Mais elle dépend uniquement de ce que les idées claires & distinctes que nous avons d'un tout & d'une partie enferment clairement , & que le tout est plus grand que la partie , & que la partie est plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa teste, d'un maison plus grande qu'une chambre, a esté de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient causes de la certitude absolue & inébranlable que nous avons de la verité de cet axiome, comme je croy l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome se peut dire de tous les autres , & ainsi je croy que la certitude & l'évidence de la connoissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose , se peut affirmer avec verité de cette chose.

Ainsi parce qu'*estre animal* est enfermé dans l'idée de *l'homme* , je puis affirmer de l'homme qu'il est animal : parce qu'avoir tous ses diametres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle que tous ses diametres sont égaux, parce qu'avoir tous ses Angles égaux à deux droits, est enfermé dans l'idée d'un Triangle, je le puis affirmer de tout Triangle.

Et on ne peut contester ce principe sans détruire toute l'évidence de la connoissance humaine.

mais

maine, & établir un Pyrrhonisme ridicule. Car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons; quilque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans nostre esprit, & qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or si les jugemens que nous formons en considerant ces idées ne regardoient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées; c'est à dire, si de ce que je voy clairement qu'avoir trois Angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un Triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la verité tout Triangle a trois Angles égaux à deux droits; mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connoissance des choses, mais seulement de nos pensées: & par consequent nous ne sçaurions rien des choses que nous nous persuadons sçavoir le plus certainement; mais nous sçaurions seulement que nous les pensons estre de telle sorte; ce qui détruiroit manifestement toutes les sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent serieusement d'accord de cette consequence, que nous ne sçavons d'aucune chose si elle est vraie ou fausse en elle même. Car il y en a de si simples & de si évidentes, comme, *Je pense: Donc je suis: Le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est impossible de douter serieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est, qu'on ne sçauroit en douter sans y penser, & on ne sçauroit y penser sans les croire vraies, & par consequent on ne sçauroit en douter.

Neanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit estre receu pour axiome. Car il y a des attributs qui sont veritablement enfermez

mez dans l'idée des choses qui s'en peuvent néanmoins & s'en doivent démontrer , comme l'égalité de tous les Angles d'un Triangle à deux droits ou de tous ceux d'un Exagone à huit droits. Mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention mediocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé , ou si de plus il est nécessaire d'y joindre quelqu'autre idée pour s'appercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut estre prise pour axiome , sur tout si cette considération ne demande qu'une attention mediocre dont tous les esprits ordinaires soient capables. Mais si on a besoin de quelqu'autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux regles pour les axiomes :

1. R E G L E.

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet , comme pour voir qu'il convient au tout d'estre plus grand que sa partie , on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet & de l'attribut avec une mediocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'appercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet , on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'estre démontré, parce qu'il a de luy-mesme toute l'evidence que luy pourroit donner la demonstration , qui ne pourroit faire autre chose , sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison ; ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.

Mais il ne faut pas confondre une simple explication , quand mesme elle auroit quelque forme
d'ar-

d'argument avec une vraie demonstration. Car il y a des axiomes qui ont besoin d'estre expliquez pour les faire mieux entendre, quoy qu'ils n'ayent pas besoin d'estre démontrez; l'explication n'étant autre chose que de dire en autres termes & plus au long ce qui est contenu dans l'axiome, au lieu que la demonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

2. R E G L E.

Quand la seule consideration des idées du sujet & de l'attribut, ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point estre prise pour axiome; mais elle doit estre démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes paralleles pour montrer que les trois Angles d'un Triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux regles sont plus importantes que l'on ne pense. Car c'est un des defauts les plus ordinaires aux hommes de ne se pas assez consulter eux-mêmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils nient; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont oüy dire, ou ce qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseroient eux-mêmes s'ils consideroient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit; de s'arrester plus au son des paroles qu'à leurs véritables idées; d'asseurer comme clair & évident ce qu'il leur est impossible de concevoir, & de nier comme faux ce qu'il leur seroit impossible de ne pas croire vray, s'ils vouloient prendre la peine d'y penser serieusement.

Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois outre ses parties & leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, & les pores

pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain: & cependant ils disent une chose que ny eux ny personne n'a jamais comprise, & ne comprendra jamais.

Que si au contraire on leur veut expliquer les effets de la nature par les parties insensibles dont les corps sont composez, & par leur differente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui se trouvent entre ces parties, & qui donnent ou ferment le passage à d'autres matieres, ils croient qu'on ne leur dit que des chimeres, quoy qu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent tres-facilement. Et mesme par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mystérieuses & plus cachées: de sorte qu'ils sont plus disposez à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaissant, est que quand on leur parle de parties insensibles, ils croient estre bien fondez à les rejeter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ny toucher: & cependant ils se contentent de formes substantielles, de peizanteur, de vertu attractive, &c. que non seulement ils ne peuvent voir ny toucher; mais qu'ils ne peuvent mesme concevoir.

CHAPITRE. VII,

Quelques axiomes importants & qui peuvent servir de principes à de grandes veritez.

TOut le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui estant clairs & indubitables puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les sçavoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, *Il est impossible que la mesme chose soit & ne soit pas*, est tres-clair & tres-certain; mais je ne voy point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je croy donc que ceux-cy pourriont estre plus utiles. Je commenceray par celuy que nous venons d'expliquer.

1. Axiome.

Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose, en peut estre affirmé avec verité.

2. Axiome.

L'existence au moins possible est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

Car dès-là qu'une chose est conceuë clairement, nous ne pouvons pas ne la point regarder comme pouvant estre, puis qu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées; qui nous fait croire qu'une chose ne peut estre. Or il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lors qu'elle est claire & distincte.

3. Axiome.

3. Axiome.

Le neant ne peut estre cause d'aucune chose.

Il naist d'autres axiomes de celuy-cy, qui en peuvent estre appelez des corollaires, tels que sont les suivans.

4. Axiome, ou 1. Corollaire du 3.

Aucune chose, ny aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le neant ou une chose non existante pour la cause de son existence.

5. Axiome, ou 2. Corollaire du 3.

Toute la realité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause premiere & totale.

6. Axiome, ou 3. Corollaire du 3.

Nul corps ne se peut mouvoir soy-mesme, C'est à dire, se donner le mouvement n'en ayant point.

Ce principe est si évident naturellement que c'est ce qui a introduit les formes substantielles, & les qualitez réelles de pezanter & de légèreté: Car les Philosophes voyant d'une part qu'il estoit impossible que ce qui devoit estre meue se meut soy-mesme, & s'estant faussement persuadez de l'autre qu'il n'y avoit rien hors la pierre qui pouffast en bas une pierre qui tomboit, ils se sont crû obligez de distinguer deux choses dans une pierre, la matiere qui recevoit le mouvement & la forme substantielle aidée de l'accident de la pezanter qui le donnoit, ne prenant pas garde ou qu'ils tomboient par là dans l'inconvenient qu'ils vouloient éviter, si cette forme estoit elle-mesme materielle; c'est à dire, une vraye matiere, ou que si elle n'estoit pas matiere, ce devoit estre une substance qui en fust réellement distincte; ce qu'il leur estoit impossible de concevoir clairement, à moins que de
la

la concevoir comme un esprit, c'est à dire, une substance qui pense, comme est véritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps.

7. Axiome, ou 4. Corollaire du 3.

Nul corps n'en peut mouvoir un autre s'il n'est meu luy-mesme. Car si un corps estant en repos ne se peut donner le mouvement à soy-mesme, il le peut encore moins donner à un autre corps.

8. Axiome.

On ne doit pas nier ce qui est clair & évident & pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur.

9. Axiome.

Il est de la nature d'un esprit finy de ne pouvoir comprendre l'infiny.

10. Axiome.

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, & infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader nostre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons estre plus asseurez que celuy qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, & que celuy qui est infiniment bon ne nous trompe pas, que nous ne sommes asseurez que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foy, de laquelle nous pourrons dire quelque chose plus bas.

11. Axiome.

Les faits dont les sens peuvent juger facilement, estant attestez par un tres-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers interests, qui en parlent comme les sçachant par eux-mesmes, & qu'on ne peut soupçonner avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge

songe, doivent passer pour aussi constans & indubitables que si on les avoit vus de ses propres yeux.

C'est le fondement de la plupart de nos connoissances, y ayant infiniment plus de choses que nous sçavons par cette voye, que ne sont celles que nous sçavons par nous-mesmes.

C H A P I T R E VIII.

Des règles qui regardent les demonstrations.

UN e vraie demonstration demande deux choses : l'une que dans la matiere il n'y ait rien que de certain & indubitable ; l'autre qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter. Or on aura certainement l'un & l'autre si l'on observe les deux regles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de veritable & de certain dans la matiere, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont :

Ou les définitions des mots qu'on aura expliquez, qui estant arbitraires ne peuvent estre contestées.

Ou les axiomes qui auront esté accordez, & que l'on n'a point deu supposer s'ils n'estoient clairs & évidens d'eux-mesmes par la 3. regle :

Ou des propositions déjà démontrées, & qui par consequent sont devenuës claires & évidentes par la demonstration qu'on en a faite :

Ou la construction de la chose mesme dont il s'agira, lors qu'il y aura quelque opération à faire ; ce qui doit estre aussi indubitable que le reste, puisque cette construction doit avoir esté auparavant démontrée possible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fust pas.

Il est donc clair qu'en observant la premiere regle

gle on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine & évidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne pechera point contre la forme de l'argumentation, en observant la seconde règle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent & les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on pèche contre les règles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, & le prenant en un sens dans l'une des propositions, & en un autre sens dans l'autre : ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui étant pris en deux divers sens dans les deux premières propositions, est le défaut le plus ordinaire des argumens vicieux. Or il est clair qu'on évitera ce défaut, si on observe cette seconde règle.

Ce n'est pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation, outre celui qui vient de l'équivoque des termes ; mais c'est qu'il est presque impossible qu'un homme d'un esprit médiocre, & qui a quelque lumière, y tombe jamais, sur tout en des matières speculatives. Et ainsi il seroit inutile d'avertir d'y prendre garde, & d'en donner des règles ; & cela seroit même nuisible, parce que l'application qu'on auroit à ces règles superflues pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux nécessaires. Aussi nous ne voyons point que les Geometres se mettent jamais en peine de la forme de leurs argumens, ny qu'ils songent à les conformer aux règles de la Logique, sans qu'ils y manquent néanmoins, parce que cela se fait naturellement, & n'a point besoin d'étude.

Il y a encore une observation à faire sur les propositions qui ont besoin d'estre démontrées. C'est, qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui le peuvent estre par l'application de la regle de l'évidence à chaque proposition évidente. Car si cela estoit, il n'y auroit presque point d'axiome qui n'eust besoin d'estre démontré, puis qu'ils le peuvent estre presque tous par ce luy que nous avons dit pouvoir estre pris pour le fondement de toute évidence : *Tout ce que l'on voit clairement estre contenu dans une idée claire & distincte, ne peut estre affirmé avec verité* On peut dire par exemple.

Tout ce qu'on voit clairement estre contenu dans une idée claire & distincte en peut estre affirmé avec verité :

Or on voit clairement que l'idée claire & distincte qu'on a du tout, enferme d'estre plus grand que sa partie :

Donc on peut affirmer avec verité que le tout est plus grand que sa partie.

Mais quoy-que cette preuve soit tres-bonne, elle n'est pas néanmoins nécessaire, parce que nostre esprit supplée cette majeure, sans avoir besoin d'y faire une attention particuliere ; & ainsi voit clairement & évidemment que le tout est plus grand que sa partie, sans qu'il ait besoin de faire reflexion d'où luy vient cette évidence. Car ce sont deux choses différentes, de connoistre évidemment une chose, & de scavoir d'où nous vient cette évidence.



CHAPITRE IX.

De quelques defauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la methode des Geometres.

Nous avons veu ce que la methode des Geometres a de bon, que nous avons reduit à cinq regles, qu'on ne peut trop avoir dans l'esprit. Et il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable que d'avoir decouvert tant de choses si cachees, & les avoir démontrées par des raisons si fermes & si invincibles, en se servant de si peu de regles. De sorte qu'entre tous les Philosophes ils ont seuls cet avantage d'avoir banny de leur Ecole & de leurs Livres la contestation & la dispute.

Neanmoins si on veut juger les choses sans pre-occupation, comme on ne peut leur oster la gloire d'avoir suivy une voye beaucoup plus assuree que tous les autres pour trouver la verité, on ne peut nier aussi qu'ils ne soient tombez en quelques defauts qui ne les detournent pas de leur fin, mais qui font seulement qu'ils n'y arrivent pas par la voye la plus droite & la plus commode. C'est ce que je tâcheray de montrer, en tirant d'Euclide mesme les exemples de ces defauts.

I. D E F A U T.

Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, & de convaincre l'esprit que de l'éclairer.
Les Geometres sont loüables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant; mais il semble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas pour avoir une parfaite science de quelque verité, d'être convaincu que cela est vray, si de plus on ne pene-
tre par des raisons prises de la nature de la chose

T

mes-

meisme pourquoy cela velt vray. Car jusqu'à ce que nous soyons arrivez à ce point-là, nostre esprit n'est point pleinement satisfait, & cherche encore une plus grande connoissance que celle qu'il a : ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraye science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons. Et ainsi il n'est pas necessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite.

II D E F A U T.

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves.

Les Geometres avoient qu'il ne faut pas s'arrester à vouloir prouver ce qui est clair de soy-mesme: Ils le font néanmoins souvent, parce que s'estant plus attachez à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, comme nous venous de dire, ils croient qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choses mêmes les plus évidentes, qu'en les proposant simplement, & laissant à l'esprit d'en reconnoistre l'évidence.

C'est ce qui a porté Eulide à prouver que les deux costez d'un Triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul : quoy-que cela soit évident par la seule notion de la ligne droite, qui est la plus courte longueur qui se puisse donner entre deux points, & la mesure naturelle de la distance d'un point à un point, ce qu'elle ne seroit pas si elle n'estoit aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent estre tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un problème qui doit estre démontré, *de tirer une ligne égale à une ligne donnée*, quoy-que cela soit aussi facile & plus facile, que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce

Ce défaut est venu sans doute de n'avoir pas considéré que toute la certitude & l'évidence de nos connoissances dans les sciences naturelles vient de ce principe: *Qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin pour connoître qu'un attribut est enfermé dans une idée, que de la simple considération de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident & pour clair, comme nous avons déjà dit plus haut.

Je sçay bien qu'il y a de certains attributs qui se voyent plus facilement dans les idées que les autres. Mais je croy qu'il suffit qu'ils s'y puissent voir clairement avec une mediocre attention, & que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter sérieusement, pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple considération des idées, comme des principes qui n'ont point besoin de preuves; mais au plus d'explication & d'un peu de discours. Ainsi je soutiens qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une ligne droite, qu'on ne conçoive non seulement que sa position ne dépend que de deux points: (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine & tres-clairement, que si une ligne droite en coupe une autre, & qu'il y ait deux points dans la coupante, dont chacun soit également distant de deux points de la coupée, il n'y aura aucun autre point de la coupante qui ne soit également distant de ces deux points de la coupée: d'où il sera aisé de juger quand une ligne sera perpendiculaire à une autre sans se servir d'Angle, ny de Triangle, dont on ne doit traiter qu'après avoir établi beaucoup de choses, qu'on ne sçauroit démontrer que par les perpendiculaires.

Il est aussi à remarquer que d'excellens Geometres employent pour principes des propositions moins claires que celles-là; comme lors qu'Archimede a établi ses plus belles demonstrations sur cet axiome : *Que si deux lignes sur le mesme plan ont les extremités communes , & sont courbées ou creusées vers la mesme part , celle qui est contenue sera moindre que celle qui la contient.*

J'avoue que ce défaut de prouver ce qui n'a pas besoin de preuve , ne paroist pas grand , & qu'il ne l'est pas aussi en soy; mais il l'est beaucoup dans les suites, parce que c'est de là que naist ordinairement le renversement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas ; cette envie de prouver ce qui devoit estre supposé comme clair & évident de soy-mesme , ayant souvent obligé les Geometres de traiter des choses, pour servir de preuve à ce qu'ils n'auroient point dû prouver, qui ne devroient estre traitées qu'après selon l'ordre de la nature.

III. D E F A U T.

Demonstrations par l'impossible.

Ces sortes de demonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivroit si elle estoit autrement, sont tres-ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point, ce qui doit estre le principal fruit de la science. Car notre esprit n'est point satisfait, s'il ne sçait non seulement que la chose est, mais pourquoy elle est; ce qui ne s'apprend point par une demonstration qui reduit à l'impossible.

Ce n'est pas que ces demonstrations soient tout-à-fait à rejeter; Car on s'en peut quelquefois servir pour prouver des negatives qui ne sont pro;

proprement que des corollaires d'autres propositions ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par une autre voye. Et alors cette forte de demonstration en reduisant à l'impossible tient plutôt lieu d'explication que d'une demonstration nouvelle.

Enfin on peut dire que ces demonstrations ne sont recevables, que quand on n'en peut donner d'autres, & que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui se peut prouver positivement. Or il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voye, qui se peuvent prouver autrement sans beaucoup de difficulté.

IV. D E F A U T

Demonstrations tirées par des voyes trop éloignées.

Ce défaut est tres-commun parmi les Geometres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent soient prises, pourveu qu'elles soient convaincantes. Et cependant ce n'est que prouver les choses tres imparfaitement, que de les prouver par des voyes étrangères, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide Liv. 1. propos. 5. prouve qu'un Triangle isocelle a les deux Angles sur la base égaux en prolongeant également les costez du Triangle & faisant de nouveaux Triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'est-il pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces Angles ait besoin de tant d'artifice pour estre prouvée, comme s'il y avoit rien de plus ridicule, que de s'imaginer que cette égalité dépendist de ces Triangles étrangers; au lieu qu'en suivant le vrai ordre il y

a plusieurs voyes tres-faciles, tres-courtes & tres-naturelles pour prouver cette mesme égalité.

La 47. du 1. livre, où il est prouvé que le quarré de la baze qui soutient un Angle droit, est égal aux deux quarez des costez, est une des plus estimées propositions d'Euclide. Et néanmoins il est assez clair que la maniere dont elle y est prouvée n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces quarez ne dépend point de l'égalité des Triangles qu'on prend pour moyen de cette demonstration, mais de la proportion des lignes, qu'il est aisé de démontrer sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'Angle droit sur la baze.

Tout Euclide est plein de ces demonstrations par des voyes étrangères.

V. D E F A U T.

N'avoir aucun soin du vray ordre de la nature.

C'est icy le plus grand défaut des Geometres. Ils se sont imaginez qu'il n'y avoit presque aucun ordre à garder, sinon que les premieres propositions pussent servir à démontrer les suivantes. Et ainsi sans se mettre en peine des regles de la veritable methode, qui est de commencer toujours par les choses les plus simples & les plus generales, pour passer ensuite aux plus composées & aux plus particulieres, ils brouillent toutes choses, & traitent pêle-mêle les lignes & les surfaces, les triangles & les quarez: prouvent par des figures les proprieté des lignes simples, & font une infinité d'autres renversemens qui défigurent cette belle science.

Les élémens d'Euclide sont tous pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers livres, il traite generalement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans

dans le cinquième. Il reprend l'étendue dans le sixième, & traite des nombres dans le septième, huitième & neuvième, pour recommencer au dixième à parler de l'étendue. Voilà pour le desordre general: Mais il est encore rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier livre par la construction d'un Triangle equilater, & 22. propositions après il donne le moyen general de faire tout Triangle de trois lignes droites données, pourveu que les deux soient plus grandes qu'une seule, ce qui emporte la construction particuliere d'un Triangle equilater sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des paralleles que par des Triangles. Il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve livre I. proposition 16. que le costé d'un Triangle estant prolongé, l'Angle extérieur est plus grand que l'un ou l'autre des oppozés intérieurement. Et 16. propositions plus bas, il prouve que cet Angle extérieur est égal aux deux oppozés.

Il faudroit transcrire tout Euclide pour donner tous les exemples qu'on pourroit apporter de ce desordre.

VI. Defaut.

Ne se point servir de divisions & de partitions.

C'est encore un autre defaut dans la methode des Geometres, de ne se point servir de divisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent; mais c'est simplement en définissant les termes, & mettant toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'especes, & qu'il n'en peut pas avoir davantage, parce que l'idée generale du genre ne peut recevoir que tant de differences; ce qui donne beaucoup de lumiere pour penetrer

la nature du genre & des especes.

Par exemple, on trouvera dans le 1. livre d'Euclide les définitions de toutes les especes de Triangle. Mais qui doute que ce ne fût une chose bien plus claire de dire ainsi :

Le Triangle se peut diviser selon les costez, ou selon les Angles.

Car les costez sont

ou	{	tous égaux, & il s'appelle	<i>Equilatre.</i>
		deux seulement égaux, & il s'app.	<i>Isocèle.</i>
		tous trois inégaux, & il s'app.	<i>Scaline.</i>

Les Angles sont

ou	{	tous trois aigus, & il s'appelle	<i>Oxigone.</i>
		deux seulement aigus, & alors le 3. est.	
		ou { droit, & il s'appelle	<i>Rectang'le.</i>
		obtus, & il s'appelle	<i>Amblygone.</i>

Il est mesme beaucoup mieux de ne donner cette division du Triangle qu'après avoir expliqué & démontré toutes les proprieté du Triangle en general, d'où l'on aura appris qu'il faut necessairement que deux Angles au moins du Triangle soient aigus, parce que les trois ensemble ne scauroient valoir plus de deux droits.

Ce defaut retombe dans celui de l'ordre, qui ne voudroit point qu'on traitast, ny mesme qu'on définist les especes, qu'après avoir bien connu le genre, sur tout quand il y a beaucoup de choses à dire du genre qui peut estre expliqué sans parler des especes.

CHAPITRE X.

Réponse à ce que disent les Geometres sur ce sujet.

IL y a des Geometres qui croient avoir justifié ces defauts, en disant qu'ils ne se mettent pas en peine

peine de cela, qu'il leur suffit de ne rien dire qu'ils ne provent d'une maniere convaincante; & qu'ils font par là assés d'avoir trouvé la vérité, qui est leur unique but.

On avoue aussi que ces défauts ne sont pas si considerables, qu'on ne soit obligé de reconnoître, que de toutes les sciences humaines il n'y en a point qui aient esté mieux traitées, que celles qui sont comprises sous le nom general de Mathématiques; mais on pretend seulement, qu'on y pourroit encore ajoûter quelque chose qui les rendroit plus parfaites; & que quoy-que la principale chose qu'ils aient deü y considerer, est de ne rien avancer que de veritable, il auroit esté néanmoins à souhaiter qu'ils eussent eu plus d'attention à la maniere la plus naturelle de faire entrer la vérité dans l'esprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vray ordre, ny de prouver par des voyes naturelles ou éloignées, pourveu qu'ils fassent ce qu'ils pretendent, qui est de convaincre; ils ne peuvent pas changer par là la nature de nostre esprit, ny faire que nous n'ayons une connoissance beaucoup plus nette, plus entiere, & plus parfaite des choses que nous sçavons par leurs vrayes causes & leurs vrayes principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voyes obliques & étrangères.

Et il est de mesme indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vray ordre, parce que les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans nostre memoire, &

se réveillent bien plus aisément les unes les autres.

On peut dire mesme que ce qu'on a sceu une fois pour en avoir penetré la vraye raison, ne se retient pas par memoire; mais par jugement; & que cela devient tellement propre qu'on ne le peut oblir; au lieu que ce qu'on ne scait que par des demonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles, s'échappe aisément, & se retouve difficilement, quand il nous est une fois sorty de la memoire; parce que nostre esprit ne nous fournit point de voye pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soy beaucoup mieux de garder cet ordre, que de ne le point garder. Mais tout ce que pourroient dire des personnes équitables, est qu'il faut négliger un petit inconvenient lors qu'on ne peut l'éviter sans tomber dans un plus grand: Qu'ainsi c'est un inconvenient de ne pas toujours garder le vray ordre; mais qu'il vaut mieux neanmoins ne le pas garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, & s'exposer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent estre plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes, ny si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est tres-raisonnable. Et j'avoue qu'il faut preferer à toutes choses l'assurance de ne se point tromper, & qu'il faut négliger le vray ordre si on ne le peut suivre sans perdre beaucoup de la force des demonstrations, & s'exposer à l'erreur. Mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible

d'o

d'observer l'un & l'autre, & je m'imagine qu'on pourroit faire des élemens de Geometrie, où toutes choses seroient traitées dans leur ordre naturel, toutes les propositions prouvées par des voyes tres-simples & tres-naturelles, & où tout neanmoins seroit tres-clairement démontré. [C'est ce qu'on a depuis executé dans les NOUVEAUX ELEMENS DE GEOMETRIE, & particulièrement dans la nouvelle Edition qui vient de paroître.]

CHAPITRE XI.

La methode des sciences reduite à huit regles principales;

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que pour avoir une methode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmy les Geometres, on doit ajouter deux ou trois Regles aux cinq que nous avons proposées dans le Chapitre II. De sorte que toutes ces Regles se peuvent reduire à huit.

Dont les deux premieres regardent les idées, & se peuvent rapporter à la 1. partie de cette Logique.

La 3. & la 4. regardent les axiomes, & se peuvent rapporter à la 2. partie.

La 5. & la 6. regardent les raisonnemens, & se peuvent rapporter à la 3. partie.

Et les deux dernieres regardent l'ordre, & se peuvent rapporter à la 4. partie.

Deux Regles touchant les définitions.

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.

2. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Deux Regles pour les axiomes.

3. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

4. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour estre reconnu veritable.

Deux Regles pour les demonstrations.

5. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront precedé, ou les axiomes qui auront esté accordez, ou les propositions qui auront déjà esté démontrées.

6. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux Regles pour la Methode.

7. Traiter les choses autant qu'il se peut dans leur ordre naturel, en commençant par les plus generales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8. Diviser autant qu'il se peut chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en toutes les parties, & chaque difficulté en tous ses cas.

J'ay ajoûté à ces deux Regles *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vray qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur, soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a esté obligé de donner à chaque science.

Ce qui fait qu'on y traité souvent d'une espece, sans qu'on y puisse traiter tout ce qui appartient au genre : comme on traite du cercle dans la Geometrie commune, sans rien dire en parti-

particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de définir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui s'en pourroit dire, parce que cela seroit souvent trop long; mais il suffit d'en dire tout ce qu'on en veut dire avant que de passer aux espèces.

Mais je croy qu'une science ne peut estre traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernières Regles, aussi bien qu'aux autres, & qu'on ne se resolve à ne s'en point dispenser que par nécessité, ou pour une grande utilité.

CHAPITRE XII.

De ce que nous connoissons par la Foy, soit humaine, soit divine.

TOUT ce que nous avons dit jusqu'icy regarde les sciences humaines purement humaines, & les connoissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison. Mais avant que de finir il est bon de parler d'une autre sorte de connoissance, qui souvent n'est pas moins certaine, ny moins évidente en sa maniere, qui est celle que nous tirons de l'autorité.

Car il y a deux voyes generales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La premiere est la connoissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu & recherché la vérité, soit par nos sens, soit par nostre raison; ce qui se peut appeller generalement *raison*, parce que les sens mesmes dépendent du jugement de la raison; ou *science*, prenant icy ce nom plus generalement qu'on ne le prend dans les Ecoles pour toute connoissance d'un objet tirée de l'objet même.

L'autre voye est l'autorité des personnes dignes

pas encore parvenue. Et c'est ce qui fait tomber les hommes en deux égaremens oppoſez; dont l'un eſt de ceux qui croient trop legerement ſur les moindres bruits, & l'autre de ceux qui mettent ridiculement la force de l'eſprit à ne pas croire les choſes les mieux atteſtées, lors qu'elles choquent les préventions de leur eſprit. Mais on peut néanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir paſſées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au-delà deſquelles on l'a certainement, en laiſſant un milieu entre ces deux ſortes de bornes qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, ſelon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que ſi on compare enſemble les deux voyes generales qui nous font croire qu'une choſe eſt, la raiſon, & la foy; il eſt certain que la foy ſuppoſe toujours quelque raiſon : Car comme dit ſaint Auguſtin dans ſa Lettre 122. & en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui eſt au deſſus de noſtre raiſon, ſi la raiſon même ne nous avoit perſuadé qu'il y a des choſes que nous faiſons bien de croire, quoy que nous ne ſoyons pas encore capables de les comprendre. Ce qui eſt principalement vray à l'égard de la foy divine, parce que la vraye raiſon nous apprend, que Dieu eſtant la verité même il ne nous peut tromper en ce qu'il nous revele de ſa nature ou de ſes myſteres. D'où il paroît qu'encore que nous ſoyons obligez de captiver noſtre entendement pour obéir à JESUS-CHRIST, comme dit ſaint Paul, nous ne le faiſons pas néanmoins aveuglément & déraiſonnablement, ce qui eſt l'origine de toutes les fauſſes Religions; mais avec connoiſſance.

Nostre raison de mesme nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en mesme temps en divers lieux, ny deux corps en un mesme lieu ; mais cela se doit entendre de la condition naturelle des corps, parce que ce seroit un defaut de raison de s'imaginer que nostre esprit estant finy il püst comprendre jusqu'où peut aller la puissance de Dieu qui est infinie. Et ainsi lors que les Heretiques pour détruire les mysteres de la Foy, comme la Trinité, l'Incarnation, & l'Eucharistie, opposent ces pretenues impossibilitez qu'ils tirent de la raison, ils s'éloignent en cela mesme visiblement de la raison, en pretendunt pouvoir comprendre par leur esprit l'étendue infinie de la puissance de Dieu. C'est pourquoy il suffit de répondre à toutes ces objections ce que saint Augustin dit sur le sujet mesme de la penetration des corps, *sed nova sunt, sed insolita sunt sed contra naturæ cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, & eo magis vera, certa, firma.*

CHAPITRE XIII.

Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la creance des evenemens qui dépendent de la foy humaine.

L'Usage le plus ordinaire du bon sens, & de cette puissance de nostre ame qui nous fait discerner le vray d'avec le faux, n'est pas dans les sciences speculatives, auxquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer : mais il n'y a guere d'occasion où on l'employe plus souvent, & où elle soit plus necessaire, que dans

dans le jugement que l'on porte de ce qui se passe tous les jours parmy les hommes.

Je ne parle point du jugement que l'on fait si une action est bonne ou mauvaise, digne de loüange ou de blâme, parce que c'est à la Morale à le régler; mais seulement de celuy que l'on porte touchant la vérité ou la fausseté des événemens humains, ce qui seul peut regarder la Logique, soit qu'on les considère comme passez, comme lors qu'il ne s'agit que de sçavoir si on les doit croire ou ne les pas croire : ou qu'on les considère dans le temps à venir, comme lors qu'on apprehende qu'ils n'arrivent, ou qu'on espere qu'ils arriveront, ce qui regle nos craintes & nos esperances.

Il est certain qu'on peut faire quelques reflexions sur ce sujet, qui ne seront peut-estre pas inutiles, & qui pourront au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent pour n'avoir pas assez consulté les regles de la raison.

La premiere reflexion est, qu'il faut mettre une extrême difference entre deux sortes de veritez : les unes qui regardent seulement la nature des choses & leur essence immuable indépendamment de leur existence ; & les autres qui regardent les choses existentes, & sur tout les événemens humains & contingens, qui peuvent estre & n'estre pas quand il s'agit de l'avenir, & qui pouvoient n'avoir pas esté quand il s'agit du passé. J'entens tout cecy selon leurs causes prochaines, en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu, parce que d'une part il n'empesche point la contingence, & que de l'autre ne nous étant pas connu il ne contribué rien à nous faire croire les choses

Dans la premiere sorte de veritez, comme tout y
est

est nécessaire. rien n'est vray qu'il ne soit universellement vray; & ainsi nous devons conclure qu'une chose est fausse si elle est fausse en un seul cas.

Mais si on pense se servir des mesmes regles dans la croyance des événemens humains, on n'en jugera jamais que faussement si ce n'est par hazard, & on y fera mille faux raisonnemens.

Car ces événemens estant contingens de leur nature, il seroit ridicule d'y chercher une verité nécessaire: & ainsi un homme seroit tout à fait déraisonnable qui n'en voudroit croire aucun que quand on luy auroit fait voir qu'il seroit absolument nécessaire que la chose se fust passée de la sorte.

Et il ne seroit pas moins déraisonnable, s'il me vouloit obliger d'en croire quelqu'un, comme seroit la conversion du Roy de la Chine à la Religion Chrétienne, par cette seule raison que cela n'est pas impossible. Car un autre qui m'assureiroit du contraire se pouvant servir de la mesme raison, il est clair que cela seul ne pourroit pas me déterminer à croire l'un plutôt que l'autre.

Il faut donc poser pour une maxime certaine & indubitable dans cette rencontre, que la seule possibilité d'un événement n'est pas une raison suffisante pour me le faire croire; & que je puis aussi avoir raison de le croire, quoy que je ne juge pas impossible que le contraire soit arrivé; de sorte que de deux événemens je pourray avoir raison de croire l'un & de ne pas croire l'autre, quoy que je les croye tous deux possibles.

Mais par où me détermineray-je donc à croire l'un plutôt que l'autre; si je les juge tous deux possibles? Ce sera par cette maxime.

Pour juger de la verité d'un événement, & me déterminer à le croire ou à ne le pas croire, il

ne le faut pas confiderer nuëment & en luy-même, comme on feroit une proposition de Geometrie, mais il faut prendre garde à toutes les circonftances qui l'accompagnent tant interieures qu'exterieures. J'appelle circonftances interieures celles qui appartiennent au fait mefme, & exterieures celles qui regardent les perfonnes par le témoignage defquelles nous fommes portez à la croire. Cela étant fait, fi toutes ces circonftances font telles qu'il n'arrive jamais ou fort rarement que de pareilles circonftances foient accompagnées de fauffeté, noftre efprit fe porte naturellement à croire que cela eft vray, & il a raifon de le faire, fur tout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, & qui fe doit mefme contenter en plufieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que fi au contraire, ces circonftances ne font pas telles qu'elles ne fe trouvent fort souvent avec la fauffeté, la raifon veut ou que nous demeurions en fufpens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit quand nous ne voyons aucune apparence que cela foit vray, encore que nous n'y voyons pas une entiere impoffibilité.

On demande par exemple, fi l'hiftoire du Baptême de Constantin par S. Sylveftre eft vraye ou fauffe. Barónius la croit vraye; le Cardinal du Perron, l'Evefque Sponde, le P. Petau, le P. Morin; & les plus habiles gens de l'Eglife la croient fauffe. Si on s'arretoit à la feule poffibilité, on n'auroit pas droit de la rejeter. Car elle ne contient rien d'abfolument impoffible, & il eft mefme poffible abfolument parlant, qu'Eufebe qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser les Ariens, & que les Peres qui l'ont fuivy ayent efté trompez par
fon

son témoignage. Mais si on se sert de la regle que nous venons d'établir, qui est de considerer quelles sont les circonstances de l'un ou de l'autre Baptême de Constantin, & qui sont celles qui ont plus de marques de verité, on trouvera que ce sont celles du dernier. Car d'une part il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un Ecrivain aussi fabuleux qu'est l'auteur des *Actes* de S. Sylvestre, qui est le seul ancien qui ait parlé du Baptême de Constantin à Rome; & de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusebe eust osé mentir en rapportant une chose aussi celebre qu'estoit le Baptême du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Eglise, & qui devoit estre connue de toute la terre, lors qu'il l'écrivoit, puisque ce n'estoit que quatre ou cinq ans après la mort de cet Empereur.

Il y a néanmoins une exception à cette Regle, dans laquelle on se doit contenter de la possibilité & de la vray-semblance. C'est quand un fait qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconveniens & des contrarietez apparentes avec d'autres histoires. Car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrarietez soient possibles & vray-semblables; & c'est agir contre la raison que d'en demander des preuves positives, parce que le fait en soy estant suffisamment prouvé, il n'est pas juste de demander qu'on en prouve de la mesme sorte toutes les circonstances. Autrement on pourroit douter de mille histoires tres-assurées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouver positivement.

On ne scauroit, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les *Livres des Roys* & dans

dans ceux des Paralipomenes des années des règnes de divers Roys de Juda , & d'Iſrael , qu'en donnant à quelques-uns de ces Roys deux commencemens de regne , l'un du vivant , & l'autre après la mort de leurs peres. Que ſi on demande quelle preuve on a qu'un tel Roy ait regné quelque temps avec ſon pere, il faut avouer qu'on n'en a point de poſitive ; mais il ſuffit que ce ſoit une choſe poſſible , & qui eſt arrivée aſſez ſouvent en d'autres rencontres , pour avoir droit de la ſuppoſer comme une circonſtance neceſſaire pour allier des hiſtoires d'ailleurs tres-certaines.

C'eſt pourquoy il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont fait quelques Heretiques de ce dernier Siecle, pour prouver que S. Pierre n'a jamais eſté à Rome. Ils ne peuvent nier que cette verité ne ſoit atteſtée par tous les auteurs Eccleſiaſtiques, & meſme les plus anciens, comme Papias, S. Denis de Corinthe, Caius, S. Irenée, Tertullien, ſans qu'il ſ'en trouve aucun qui l'ait nié. Et neanmoins ils ſ'imaginent la pouvoir ruiner par des conjectures, comme par exemple , que S. Paul ne fait pas mention de ſaint Pierre dans ſes Epiſtres écrites de Rome; & quand on leur répond que ſaint Pierre pouvoit eſtre alors hors de Rome, parce qu'on ne pretend pas qu'il y ait eſté tellement attaché, qu'il n'en ſoit ſouvent ſorty pour aller preſcher l'Evangile en d'autres lieux , ils repliquent que cela ſe dit ſans preuve, ce qui eſt impertinent, parce que le fait qu'ils conteſtent eſtant une des veritez les plus aſſeurées de l'hiſtoire Eccleſiaſtique, c'eſt à eux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrarietez avec l'Ecriture , & il ſuffit à ceux qui le ſoutiennent de refoudre ces prétendues contrarietez , comme on fait celles

celles de l'Ecriture mesme, à quoy nous avons montré que la possibilité suffisoit.

CHAPITRE XIV.

Aplication de la Regle precedente à la creance des Miracles.

LA Regle qui vient d'estre expliquée est sans doute tres-importante pour bien conduire sa raison dans la creance des faits particuliers, & faute de l'observer on est en danger de tomber en des extremitez dangereuses de credulité & d'incrudulité.

Car il y en a, par exemple, qui feroient conscience de douter d'aucun miracle, parce qu'ils se sont mis dans l'esprit qu'ils seroient obligez de douter de tous s'ils doutoient d'aucun, & qu'ils se persuadent que ce leur est assez de sçavoir que tout est possible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de sa Toute-puissance.

D'autres au contraire s'imaginent ridiculement qu'il y a de la force d'esprit de douter de tous les miracles, sans en avoir d'autre raison, sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se sont pas trouvez veritables, & qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les uns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers ; mais il est vray neanmoins que les uns & les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part & d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance & sur la bonté de Dieu, sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, & sur l'aveuglement des libertins qui ne veulent

lent croire que ce qui est proportionné à leur raison. Tout cela est fort bon en soy ; mais tres-foible pour nous persuader d'un miracle en particulier : puisque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire ; que ce n'est pas un argument qu'un miracle soit arrivé de ce qu'il en est arrivé de semblables en d'autres occasions ; & qu'on peut estre fort bien disposé à croire ce qui est au dessus de la raison , sans estre obligé de croire tout ce qu'il plaist aux hommes de nous raconter comme estant au dessus de la raison.

Les derniers sont des lieux communs d'une autre sorte. *La verité*, (dit l'un d'eux) *& le mensonge ont leurs visages conformes , le port, le goust, & les allûres pareilles ; nous les regardons de mesme œil. J'ay veu la naissance de plusieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'étouffent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris s'ils eussent vécu leur âge. Car il n'est que de trouver le bout du fil , on dévide tant qu'on veut , & il y a plus loin de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle-là jusqu'à la plus grande.* Or les premiers qui sont abreuvez de ce commencement d'étrangeté , venant à semer leur histoire , sentent par les opositions qu'on leur fait où loge la difficulté de la persuasion & vont calfeutrant cet endroit de quelque piece fausse. L'erreur particuliere fait premierement l'erreur publique ; & à son tour après l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainsi va tout ce bastiment s'étoffant & se formant de main en main : de maniere que le plus éloigné témoin en est mieux instruit que le plus voisin , & le dernier informé mieux persuadé que le premier :

Ce discours est ingenieux , & peut estre utile pour ne se pas laisser emporter à toutes sortes de bruits

Mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure généralement, qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles. Car il est certain, que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne sçait que, par des bruits communs, sans remonter jusqu'à l'origine; & il faut avouer qu'il n'y a pas grand sujet de s'asseurer de ce qu'on ne sçait que de cette sorte.

Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi un lieu commun opposé à celui-là, qui sera pour le moins aussi bien fondé? Car comme il y a quelques miracles qui se trouveroient peu asseurez, si l'on remontoit jusqu'à la source, il y en a aussi qui s'étouffent dans la mémoire des hommes, ou qui trouvent peu de créance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre esprit n'est pas sujet à une seule espèce de maladie, il y en a de différentes, & de toutes contraires. Il y a une sorte d'implicite, qui croit les choses les moins orables. Mais il y a aussi une sorte de présomption, qui condamne comme faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esprit. On a souvent de la curiosité pour des bagatelles, & l'on n'en a point pour des choses importantes. De fausses histoires se répandent par tout, & de très-veritables n'ont point de cours.

Quoique peu de gens sçayent le miracle arrivé de notre temps à Faremonstier, rien la personne d'une Religieuse tellement aveugle, qu'il luy restoit à peine la forme des yeux, qui recouvra la vue en un moment par l'attouchement des Reliques de sainte Eusebe, comme je le sçai d'une personne qui l'a vu de dans les deux estats.

S. Augustin dit qu'il y avoit de son temps beaucoup de miracles très certains, qui estoient connus de peu de personnes, & qui quoy que très-remar-

quables & tres-éonnans, ne passoient pas d'un
 bout de la ville à l'autre; C'est ce qui le porta à
 faire écrire & reciter devant le peuple ceux qui se
 trouveroient assonez; & il remarque dans le 22.
 Livre de la Cité de Dieu, qu'il s'en estoit fait dans
 la seule ville d'Hippone près de soixante & dix;
 depuis deux ans qu'on y avoit basti une Chappelle
 en l'honneur de S. Estienne, sans beaucoup d'autres
 qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne nean-
 moins avoir sceu tres-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins rai-
 sonnable que de se conduire par des lieux com-
 muns en ces rencontres, soit pour embrasser tous
 les miracles, soit pour les rejeter tous; mais qu'il
 les faut examiner par leurs circonstances particu-
 lières & par la fidélité & la lumière des témoins
 qui les rapportent.

La piété n'oblige pas un homme de bon sens de
 croire tous les miracles rapportez dans la Légende
 dorée, ou dans Metaphraste; parce que ces auteurs
 sont remplis de tant de fables qu'il n'y a pas sujet
 de s'asseurer de rien sur leur témoignage seul,
 comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficul-
 té de l'avouer au dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens,
 quand il n'auroit point de piété, doit reconnoître
 pour veritables les Miracles que S. August. racon-
 te dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu é-
 tre arrivez devant ses yeux, ou dont il témoigne
 avoir esté très-particulièrement informé par les
 personnes mêmes, à qui les choses estoient arri-
 vées; comme d'un aveugle guéry à Milan en pre-
 sence de tout le peuple, par l'atouchement des re-
 liques de S. Gervais & de S. Protas, qu'il rappor-
 te dans ses Confessions, & dont il dit dans le 22.

Livre de la Cité de Dieu , chap. 8. *Miraculum quod Mediolani factum est cum illic essemus quando illuminatus est cæcus , ad multorum notitiam potuit pervenire ; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc imperator , & immenso populo teste res gesta est concurrende ad corpora Martyrum Gervasij & Protasij.*

D'une femme guerrie en Afrique , par des fleurs qui avoient touché aux Reliques de saint Estienne, comme il témoigne au mesme lieu.

D'une Dame de qualité guerrie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la Croix qu'elle y fit faire par une nouvelle Batizée , selon la revelation qu'elle en avoit eüe.

D'un enfant mort sans Baptême, dont la mere obtint la resurreccion par les prieres qu'elle en fit à S. Estienne , en luy disant avec une grande foy : *Saint Martyr , rendez moy mon fils. Vous sçavez que je ne demande sa vie , qu'à fin qu'il ne soit pas éternellement séparé de Dieu.*

Supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte, il n'y a point de personne raisonnable qui n'y doive reconnoître le doigt de Dieu. Et ainsi tout ce qui resteroit à l'incrédulité seroit de douter du témoignage mesme de S. Augustin , & de s'imaginer qu'il a alteré la verité pour autoriser la Religion Chrestienne dans l'esprit des Payens. Or c'est ce qui ne se peut dire avec la moindre couleur.

Premierement, parce qu'il n'est point vray semblable qu'un homme judicieux eust voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pû être convaincu de mensonge par une infinité de témoins, ce qui n'auroit pû tourner qu'à la honte de la Religion Chrestienne. Secondement parce qu'il n'y eut jamais personne plus ennemy du menson-

ge que ce Saint, sur tout en matiere de Religion, ayant étably par des Livres entiers, non seulement qu'il n'est jamais permis de mentir ; mais que c'est un crime horrible de le faire, sous pretexte d'attirer plus facilement les hommes à la Foy.

Et c'est ce qui doit causer un extrême étonnement de voir que les heretiques de ce temps, qui regardent S. Augustin comme un homme tres-belaïré & tres-sincere, n'ayent pas considéré que la maniere dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la veneration des Reliques, comme d'un culte superstitieux & qui tient de l'Idolâtrie, va à la ruine de toute la Religion. Car il est visible que c'est luy oster un de ses plus solides fondemens, que d'oster aux vrais miracles l'autorité qu'il doivent avoir pour la confirmation de la verité. Et il est clair, que c'est détruire entierement cette autorité des Miracles, que de dire que Dieu en faisoit pour recompenser un culte superstitieux & idolâtre. Or c'est proprement ce que les Heretiques font en traitant d'une part, le culte que les Catholiques rendent aux Saints & à leurs Reliques d'une superstition criminelle ; & ne pouvant nier de l'autre, que les plus grands amis de Dieu, tel qu'à été S. Augustin, par leur propre Confession, ne nous aient asseurez que Dieu a guery des maux incurables, illuminé des aveugles, & ressuscité des morts, pour recompenser la devotion de ceux qui invoquoient les Saints & reveroient leurs Reliques.

En verité cette seule consideration devoit faire reconnoître à tout homme de bon sens la fausseté de la Religion pretendue Reformée.

Je me suis un peu étendu sur cet exemple celebre du jugement qu'on doit faire de la verité des faits, pour servir de regle dans les rencontres semblables,

bles, parce qu'on s'y égare de la même sorte. Chacun croit que c'est assez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'est souvent composé que de maximes, lesquelles non seulement ne sont pas universellement vraies; mais qui ne sont pas mêmes probables, lorsqu'elles sont jointes avec les circonstances particulières des faits que l'on examine. Il faut joindre les circonstances, & non les séparer; parce qu'il arrive souvent qu'un fait qui est peu probable selon une seule circonstance, qui est ordinairement une marque de fausseté, doit être estimé certain selon d'autres circonstances; & qu'au contraire un fait qui nous paroîtroit vrai selon une certaine circonstance qui est d'ordinaire jointe avec la vérité, doit être jugé faux selon d'autres qui affoiblissent celle-là, comme on expliquera dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE XV.

*Autres remarques sur le même sujet de la
créance des événemens.*

IL y a encore une autre remarque très importante à faire sur la créance des événemens. C'est qu'entre les circonstances qu'on doit considérer pour juger si on les doit croire, ou si on ne les doit pas croire, il y en a qu'on peut appeler des circonstances communes, parce qu'elles se rencontrent en beaucoup de faits, & qu'elles se trouvent incomparablement plus souvent jointes à la vérité qu'à la fausseté: & alors si elles ne sont point contrebalancées par d'autres circonstances particulières qui affoiblissent ou qui ruinent dans notre esprit les motifs de créance qu'il tiroit de ces circonstances communes, nous avons raison de croire ces événemens.

mens sinon certainement, au moins tres-probablement : ce qui nous suffit quand nous sommes obligez d'en juger ; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choses qui ne sont pas susceptibles d'une certitude metaphysique ; lors aussi que nous ne pouvons pas avoir une entiere certitude morale , le mieux que nous puissions faire quand nous sommes engages à prendre parti , est d'embrasser le plus probable , puisque ce seroit un renversement de la raison d'embrasser le moins probable.

Que si au contraire , ces circonstances communes qui nous auroient porté à croire une chose , le trouvent jointes à d'autres circonstances particulières qui ruinent dans nostre esprit , comme nous venons de dire , les motifs de creance qu'il tiroit de ces circonstances communes ; ou qui mesme soient telles qu'il soit fort rare que de semblables circonstances ne soient pas accompagnées de fausseté ; nous n'avons plus alors la même raison de croire cet événement : Mais ou nostre esprit demeure en suspens, si les circonstances particulieres ne font qu'affoiblir le poids des circonstances communes, ou il se porte à croire que le fait est faux si elles sont telles qu'elles soient ordinairement des marques de fausseté. Voiey un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'est une circonstance commune à beaucoup d'actes d'estre signez par deux Notaires, c'est à dire , par deux personnes publiques, qui ont d'ordinaire grand interest de ne point commettre de fausseté ; parce qu'il y va non seulement de leur conscience & de leur honneur , mais aussi de leur bien & de leur vie. Cette seule consideration suffit, si nous ne sçavons point d'autres particularitez d'un

d'un contract, pour croire qu'il n'est point antidaté; non qu'il n'y en puisse avoir d'antidatez, mais parce qu'il est certain que de mille contracts, il y en a 999, qui ne le sont point: De sorte qu'il est incomparablement plus probable que ce contract que je voy est l'un des 999, que non pas, qu'il soit cet unique qui entre mille se peut trouver antidaté. Que si la probité des Notaires qui l'ont signé m'est parfaitement connue, je tiendray alors pour tres-certain qu'ils n'y auront point commis de fausseté.

Mais si à cette circonstance commune d'estre signé par deux Notaires, qui m'est une raison suffisante; quand elle n'est point combattue par d'autres, d'ajouter foy à la date d'un contract, on y joint d'autres circonstances particulieres, comme que ces Notaires soient disamez pour estre sans honneur & sans conscience, & qu'ils ayant pu avoir un grand interest à cette falsification, cela ne me fera pas encore conclure que ce contract est antidaté; mais diminuera le poids qu'auroit eu sans cela dans mon esprit la signature de deux Notaires pour me faire croire qu'il ne le seroit pas. Que si de plus, je puis decouvrir d'autres preuves positives de cette antidate, ou par témoins, ou par des argumens tres-forts, comme seroit l'impuissance où un homme auroit esté de prester vingt mille écus en un temps où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent écus vaillant, je me determineray alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contract; & ce seroit une pretension tres-draisonnable de vouloir m'obliger ou à ne pas croire ce contract antidaté, ou à reconnoître que j'avois tort de supposer que les autres où je ne voyois pas les mêmes marques de fausseté ne l'estoient pas,

puis qu'ils le pouvoient estre comme celuy-là.

On peut appliquer tout cecy à des matières qui causent souvent des disputes parmi les doctes. On demande si un Livre est véritablement d'un Auteur dont il a toujours porté le nom : ou si les Actes d'un Concile sont vrais ou supposez.

Il est certain que le préjugé est pour l'Auteur qui est depuis long-temps en possession d'un ouvrage, & pour la verité des Actes d'un Concile que nous lisons tous les jours ; & qu'il faut des raisons considerables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoy un fort habile homme de ce temps ayant voulu montrer que la Lettre de Saint Cyprien au Pape Estienne sur le sujet de Martien Evêque d'Arles, n'est pas de ce Saint Martyr ; il n'en a pu persuader les sçavans, ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes pour ôter à Saint Cyprien une pièce qui a toujours porté son nom, & qui a une parfaite ressemblance de stile avec ses autres Ouvrages,

C'est en vain aussi que Blondel & Saumaise ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des lettres de S. Ignace pour la superiorité de l'Evêque au dessus des Prestres dès le commencement de l'Eglise, ont voulu pretendre que toutes ces Lettres étoient supposees, selon mesme qu'elles ont esté imprimées par Isaac Vossius & Ussérius sur l'ancien manuscrit Grec de la Bibliothèque de Florence ; & ils ont esté refutez par ceux de leur party ; parce qu'avouant comme ils font que nous avons les mesmes Lettres qui ont esté citées par Eusebe, par S. Jérôme, par Theodoret, & mesme par Origene, il n'y a aucune apparence que les Lettres de

S. Ignace ayant esté recueillies par saint Polycarpe, ces veritables Lettres soient dispersées, & qu'on en ait supposé d'autres dans le temps qui s'est passé entre S. polycarpe & Origene, ou Eusebe; outre que ces Lettres de S. Ignace que nous avons maintenant, ont un certain caractère de sainteté & de simplicité si propre à ces temps Apostoliques, qu'elles se défendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition & de fausseté.

Enfin toutes les difficultez que M. le Cardinal du Perron a proposées contre la Lettre du Concile d'Afrique, au Pape S. Celestin touchant les appellations au S. Siège, n'ont point empêché qu'on n'ait crû depuis comme auparavant, qu'elle a esté veritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a néanmoins d'autres rencontres où les raisons particulieres l'emportent sur cette raison generale d'une longue possession.

Ainsi quoy que la Lettre de S. Clement à S. Jacques Evêque de Jerusalem ait esté traduite par Ruffin, il y a près de treize cens ans; & qu'elle soit alleguée comme estant de saint Clement par un Concile de France, il y a plus de douze cens ans, il est toutefois difficile de ne pas avouer qu'elle est supposée, puisque saint Jacques Evêque de Jerusalem ayant esté martyrisé avant saint Pierre, il est impossible que S. Clement luy ait écrit depuis la mort de S. Pierre, comme le suppose cette Lettre.

De mesme quoy que les commentaires de saint Paul attribuez à S. Ambroise, ayent esté citez sous son nom par un tres-grand nombre d'Auteurs, & l'œuvre imparfait sur S. Matthieu sous celuy de S. Chysostome, tout le monde néanmoins convient aujourd'huy qu'ils ne sont pas de ces Saints,

mais d'autres Auteurs anciens engagez dans beaucoup d'erreurs.

Enfin les Aâtes que nous voyons des Conciles de Sinuesses sous Marcellin, de deux ou trois de Rome sous S. Sylvestre, & d'un autre de Rome sous Sixte III. seroient suffisans pour nous persuader de la verité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raisonnable, & qui eût du rapport au temps qu'on attribüe à ces Conciles: mais ils en contiennent tant de déraisonnables, & qui ne conviennent point à ces temps-là, qu'il y a grande apparence qu'ils sont faux & supposés.

Voilà quelques remarques qui peuvent servir en ces sortes de jugemens. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'elle soient de si grand usage, qu'elles empêchent toujours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus, est de faire éviter les fautes les plus grossieres, & d'accoustumer l'esprit à ne se pas laisser emporter par des lieux communs, qui ayant quelque verité en general, ne laissent pas d'estre faux en beaucoup d'occasions particulieres, ce qui est une des plus grandes sources des erreurs des hommes.

C H A P I T R E XVI.

Du jugement qu'on doit faire des accidens futurs.

Ces regles qui servent à juger des faits passez, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. Car comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connoist sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il

qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. C'est ainsi que les medecins peuvent juger du bon ou du mauvais succès des maladies, les Capitaines des evenemens futurs d'une guerre, & que l'on juge dans le monde de la plupart des affaires contingentes.

Mais à l'égard des accidens où l'on a quelque part, & que l'on peut ou procurer, ou empêcher en quelque sorte par ces soins, en s'y exposant, ou en les évitant, il arrive à plusieurs personnes de tomber dans une illusion qui est d'autant plus trompeuse, qu'elle leur paroît plus raisonnable. C'est qu'ils ne regardent que la grandeur & la conséquence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvenient qu'ils craignent, sans considerer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage, ou cet inconvenient arrive, ou n'arrive pas.

Ainsi lorsque c'est quelque grand mal qu'ils appréhendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croient qu'il est de la prudence de ne negliger aucune precaution pour s'en garantir. Et si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croient que c'est agir sagement que de tâcher de l'obtenir si le hazard en coûte peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y réussisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse ayant oui dire que des personnes avoient esté accablées par la chute d'un plancher, ne vouloit jamais ensuite entrer dans une maison, sans l'avoir fait visiter auparavant; & elle estoit tellement persuadée qu'elle avoit raison, qu'il luy sembloit que tous ceux qui agissoient autrement estoient imprudens.

C'est aussi l'apparence de cette raison, qui engage diverses personnes en des précautions incommodes & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres dévians jusques à l'excès dans les plus petites choses, parce qu'ayant esté quelquefois trompez, ils s'imaginent qu'ils le seront de même dans toutes les autres affaires. C'est ce qui attire tant de gens aux Loteries : Gagner, disent-ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse ? Chacun croit estre cet heureux à qui le grand lot arrivera ; & personne ne fait reflexion que s'ils est par exemple de vingt mille écus, il sera peut-estre trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le défaut de ces raisonnemens est, que pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considerer le bien & le mal en soy ; mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas : & regarder geometriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble : ce qui peut estre éclaircy par cet exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun un écu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent : ainsi chacun n'est au hazard que de perdre un écu, & en peut gagner neuf. Si l'on ne consideroit que le gain & la perte en soy, il sembleroit que tous y ont de l'avantage ; mais il faut de plus considerer que si chacun peut gagner neuf écus, & n'est au hazard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son écu, & ne gagnera pas les neuf. Ainsi chacun a pour soy neuf écus à esperer, un écu à perdre, neuf degrez de probabilité de perdre

dre un écu, & un seul de gagner les neuf écus : Ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables autant que les jeux le peuvent estre, & ceux qui sont hors de cette proposition sont manifestement injustes. Et c'est par là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces especes de jeu, qu'on appelle Loteries : parce que le Maître de Loterie prenant d'ordinaire sur le tout une dixième partie pour son preciput, tout le corps des jouëurs est dupé en la mesme maniere, que si un homme jouoit à un jeu égal, c'est-à-dire, où il y a autant d'apparence de gain que de perte, dix pistoles contre neuf. Or si cela est des avantageux à tout le corps, cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent, puisqu'il arrive de là, que la probabilité de la perte, surpasse plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on espere ne surpasse le des-avantage auquel on s'expose, qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succès d'une chose, que quelque avantageuse qu'elle soit, & quelque petite que soit celle que l'on hazarde pour l'obtenir, il est utile de ne la pas hazarder. Ainsi ce seroit une sottise de jouer vingt sols contre dix millions de livres, ou contre un Royaume, à condition que l'on ne pourroit le gagner, qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hazard les lettres d'une Imprimerie, composât tout d'un coup les vingt premiers vers de l'Enéide de Virgile. Aussi sans qu'on y pense il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hazarde plus, qu'un Prince ne hazarde son Royaume en le jouant à cette condition.

Ces reflexions paroissent petites, & elles le sont en

en

en effet si on en demeure là; mais on les peut faire servir à des choses plus importantes; & le principal usage qu'on en doit tirer est de nous rendre plus raisonnables dans nos espérances & dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de personnes qui sont dans une frayeur excessive lors qu'ils entendent tonner. Si le tonnerre les fait penser à Dieu & à la mort, à la bonne heure, on n'y sçau-roit trop penser. Mais si c'est le seul danger de mourir par le tonnerre, qui leur cause cette apprehension extraordinaire, il est aisé de leur faire voir qu'elle n'est pas raisonnable: Car de deux millions de personnes, c'est beaucoup s'il y en a une qui meure en cette manière; & on peut dire même, qu'il n'y a guères de mort violente qui soit moins commune. Puis donc que la crainte d'un mal doit être proportionnée non seulement à la grandeur du mal; mais aussi à la probabilité de l'événement, comme il n'y a guères de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a guères aussi qui nous deust causer moins de crainte; veu même que cette crainte ne sert de rien pour nous le faire éviter.

C'est par là non seulement qu'il faut détromper ces personnes qui apportent des precautions extraordinaires & importunes pour conserver leur vie & leur santé, en leur montrant que ces precautions sont un plus grand mal que ne peut être le danger si éloigné de l'accident qu'ils craignent; mais qu'il faut aussi des-abuser tant de personnes qui ne raisonnent gueres autrement dans leurs entreprises qu'en cette manière. Il y a du danger en cette affaire; donc elle est mauvaise: il y a de l'avantage dans celle-cy; donc elle est bonne: puisque ce n'est ny par le danger, ny par les avantages; mais par la pro-

proportion qu'ils ont entr'eux, qu'il en faut juger.

Il est de la nature des choses finies de pouvoir estre surpassées, quelques grandes qu'elles soient, par les plus petites, si on les multiplie souvent, ou que ces petites choses surpassent plus les grandes en vray-semblance de l'évenement, qu'elles n'en sont surpassées en grandeur. Ainsi le moindre petit gain peut surpasser le plus grand qu'on se puisse imaginer, si le petit est souvent reiteré, ou si ce grand bien est tellement difficile à obtenir, qu'il surpassé moins le petit en grandeur, que le petit ne le surpassé en facilité. Et il en est de même des maux que l'on apprehende, c'est à dire, que le moindre petit mal peut estre plus considerable que le plus grand mal qui n'est pas infiny, s'il le surpassé par cette proportion.

Il n'y a que les choses infinies, comme l'éternité & le salut, qui ne peuvent estre égalées par aucun avantage temporel : & ainsi on ne les doit jamais mettre en balance avec aucune des choses du monde. C'est pourquoy le moindre degré de facilité pour se sauver vaut mieux que tous les biens du monde joints ensemble ; & le moindre peril de se perdre est plus considerable que tous les maux temporels considerez seulement comme maux.

Ce qui suffit à toutes les personnes raisonnables pour leur faire tirer cette conclusion, par laquelle nous finirons cette Logique ; Que la plus grande de toutes les imprudences est d'employer son temps & sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquerir une qui ne finira jamais, puisque tous les biens & tous les maux de cette vie ne sont rien en comparaison de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux est tres-grand, aussi-

LOGIQUE IV. PART. XVI. Chap. 472
aussi-bien que la difficulté d'acquiescer ces biens.

Ceux qui tirent cette conclusion , & qui la suivent dans la conduite de leur vie , sont prudents & sages , fussent-ils peu justes dans tous les raisonnemens qu'ils font sur les matieres de science ; & ceux qui ne la tirent pas , fussent-ils justes dans tout le reste , sont traitez dans l'Ecriture de fous & d'insensez , & font un mauvais usage de la Logique , de la Raison , & de la vie.

F I N.



T A B L E

Des discours & Chapitres.

PREMIER DISCOURS.

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique.

SECOND DISCOURS.

Contenant la Réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique. 17

La Logique ou l'art de penser 33

PREMIERE PARTIE.

Contenant les Reflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir. 36

CHAPITRE PREMIER.

Des idées selon leur Nature & leur Origine. 37

CHAP. II. Des idées considérées selon leurs objets. 47

CHAP. III. Des dix Categories d'Aristote. 51

CHAP. IV. Des idées des choses, & des idées des signes. 55

CHAP. V. Des idées considérées selon leur composition ou simplicité. 58

Où il est parlé de la maniere de connoître par abstraction ou précision. ibid.

CHAP. VI. Des idées considérées selon leur généralité, particularité, & singularité. 62

CHAP. VII. Des cinq sortes d'idées universelles, Gen.

DES CHAPITRES

Genres , Especes , Differences , Propres , Acci- dens.	65
CHAP. VIII. Des termes complexes, & de leur uni- versalité ou particularité.	72
CHAP. IX. De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.	80
CHAP. X. Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirez de la Morale.	93
CHAP. XI. D'une autre cause qui met de la confu- sion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.	99
CHAP. XII. Du remede à la confusion qui naist dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots; où il est parlé de la nécessité & de l'uti- lité de définir les noms dont on se sert, & de la différence de la définition des choses d'avec la dé- finition des noms.	104
CHAP. XIII. Observations importantes touchant la définition des noms.	110
CHAP. XIV. D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.	115
CHAP. XV. Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.	123

SECONDE PARTIE.

Contenant les reflexions que les hommes ont fai-
tes sur leurs jugemens

CHAPITRE PREMIER.

D es mots par rapport aux Propositions.	129
CHAP. II. Du Verbe.	137
CHAP. III. Ce que c'est qu'une proposition; & des quatre sortes des propositions.	144
CHAP.	144

CHAP. IV. De l'opposition entre les propositions qui ont mesme sujet & mesme attribut.	149
CHAP. V. Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.	152
CHAP. VI. De la nature des propositions incidentes, qui font partie des propositions complexes.	156
CHAP. VII. De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.	161
CHAP. VIII. Des Propositions complexes selon l'affirmation ou la negation; & d'une espèce de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.	166
CHAP. XI. Des diverses sortes de propositions composées.	170
CHAP. X. Des Propositions composées dans le sens.	178
CHAP. XI. Observations pour reconnoistre dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire: quel en est le sujet & quel en est l'attribut.	187
CHAP. XII. Des sujets confus equivalents à deux sujets.	190
CHAP. XIII. Autres observations pour reconnoistre si les propositions sont universelles ou particulières.	195
CHAP. XIV. Des Propositions où l'on donne aux signes le nom des choses.	204
CHAP. XV. De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division & la Définition. Et premierement de la Division.	211

DES CHAPITRES.

CHAP. XVI. <i>De la Définition qu'on appelle définition de chose.</i>	216
CHAP. XVII. <i>De la conversion des propositions: où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend. Et premierement de la nature de l'affirmation.</i>	222
CHAP. XVIII. <i>De la conversion des propositions affirmatives.</i>	225
CHAP. XIX. <i>De la nature des propositions négatives.</i>	228
CHAP. XX. <i>De la conversion des propositions négatives.</i>	230

TROISIEME PARTIE.

Du Raisonnement.

CHAPITRE PREMIER.

D E la nature de Raisonnement, & des diverses especes qu'il y en peut avoir.	233
CHAP. II. <i>Division des syllogismes en simples & en conjonctifs; & des simples en complexes & en complexes.</i>	236
CHAP. III. <i>Regles generales des syllogismes simples & complexes.</i>	238
CHAP. IV. <i>Des figures & des modes des syllogismes en general. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.</i>	246
CHAP. V. <i>Regles, modes, & fondemens de la première figure.</i>	249
CHAP. VI. <i>Regles, modes, & fondemens de la seconde figure.</i>	253
CHAP. VII. <i>Regles, modes, & fondemens de la troisième figure.</i>	257
CHAP. VI. <i>Des modes de la quatrième figure.</i>	260.
CHAP.	

T A B L E.

CHAP. IX. Des syllogismes complexes, & comment on les peut reduire aux syllogismes communs, & en juger par les mesmes regles.	263
CHAP. X. Principe general, par lequel sans aucune reduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonte ou du defect de tout syllogisme.	272
CHAP. XI. Application de ce principe general a plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassez.	276
CHAP. XII. Des syllogismes conjonctifs.	281
CHAP. XIII. Des syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.	287
CHAP. XIV. Des Enthymemes & des sentences Enthymematiques.	293
CHAP. XV. Des syllogismes composez de plus de trois Propositions.	295
CHAP. XVI. Des Dilemmes.	298
CHAP. XVII. Des Lieux ou de la Methode de trouver des argumens. Combien cette Methode est de peu d'usage.	302
CHAP. XVIII. Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique, & de Metaphysique.	308
CHAP. XVIII. bis. Des diverses manieres de mal raisonner, que l'on appelle Sophismes.	315
CHAP. XIX. Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires.	341

QUATRIME PARTIE

De la Methode.

384

CHAPITRE PREMIER

DE la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoist par l'esprit, sont plus certaines, que celles

T A B L E

celles que l'on connoist par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire.	384
CHAP. II. Des deux sortes de methode, Analyse, & Synthèse. Exemple de l'Analyse.	396
CHAP. III. De la methode de composition, & particulièrement de celle qu'observent les Geometres.	406
CHAP. IV. Explication plus particuliere de ces regles & premierement de celles qui regardent les definitions.	409
CHAP. V. Que les Geometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la difference qu'il y a entre la disjntion des mots, & la definition des choses.	415
CHAP. VI. Des regles qui regardent les axiomes, c'est-à-dire, les propositions claires & évidentes par elles-mêmes.	419
CHAP. VII. Quelques axiomes importants, & qui peuvent servir de principes à de grandes veritez.	427
CHAP. VIII. Des regles qui regardent les demonstrations.	430
CHAP. IX. De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la methode des Geometres.	431
CHAP. X. Responsc à ce que disent les Geometres sur ce sujet.	440
CHAP. XI. La methode des sciences reduite à huit regles principales.	443
CHAP. XII. De ce que nous connoissons par la Foy, soit humaine, soit divine.	445
CHAP. XIII. Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la creance des événemens qui dépendent de la foy humaine.	449
CHAP.	

DES CHAPITRES.

CHAP. XIV. *Application de la Regle precedente à
la creance des Miracles.* 454

CHAP. XV. *Autres remarques sur le mesme sujet
de la creance des evenemens.* 461

CHAP. XVI. *Du jugement qu'on doit faire des ac-
cidents futurs.* 466

Fin de la Table.

CHAP. VII. A new method of
the art of navigation
CHAP. VIII. A new method of
the art of navigation
CHAP. IX. A new method of
the art of navigation

THE END











